
دكتور أحمد عبد الحليم عطية
دراسات أخلاقية



دراسات أخلاقية

دكتور/ أحمد عبد الحليم عطية

الناشر
دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (القاهرة)
عبده غريب

الكتـــاب: دراسات أخلاقية

المؤلف : د/ أحمد عبد الحليم عطية

رقـم الإيـداع : ٩٢٠٦ / ٢٠٠٠

الترقيم الدولى : ISBN
977 – 303 – 266 - 3

تاريخ النشر : ٢٠٠١

الناشـر : دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع (عبده غريب)
شركة مساهمة مصرية

الإدارة : ٥٨ شارع الحجاز – عمارة برج آمون – الدور الأول – شقة ٦
☎ ٢٤٦٢٥٦٢ – فاكس/ ٦٣٧٤٠٣٨

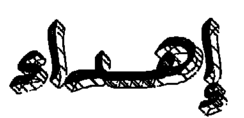
التوزيـع : ١٠ شارع كامل صدقى الفجالة (القاهرة)
☎ ٥٩١٧٥٣٢ / ✉ ١٢٢ (الفجالة)

المطابـع : مدينة العاشر من رمضان – المنطقة الصناعية (C1)
☎ ٠١٥/٣٦٢٧٢٧

WWW.alinkya.com/Kebaa
e-mail: qabaa@naseej.com

بسم الله الرحمن الرحيم





إلى أستاذى الدكتور

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

مثالاً ونموذجاً وواقعاً حياً

للخلق الإسلامى



مقدمة

تمثل هذه المجموعة من الدراسات جهد أولي في عمل أوسع يتناول الأخلاق والقيم في الفكر الفلسفي منذ اليونان وحتى الآن. وقد أصدرنا بعض أجزاء من هذا العمل من قبل. وهذه المجموعة الجديدة من الدراسات تتوزع بين أبحاث مؤلفة وأخرى مترجمة، بعضها نشر من قبل، وبعضها قدم في مؤتمرات فلسفية، وبعضها لم ينشر من قبل، وهي تشمل خمسة أعمال لثلاثة من المستشرقين الذين شغلوا ضمن أعمالهم المختلفة بدراسة الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين وهم: دى بور، الذى ترجمنا دراسته "الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين" وهى ما يمثل القسم الأول في هذا العمل؛ قدمنا لها بدراسة نقدية عن دى بور ومنهجه ونتائج أبحاثه، وقد قدم لنا أستاذنا الدكتور التفتازانى هذا العمل الذى صدر في بداية ١٩٩٥ وقد أهدينا هذا الجهد له في حياته ويشاء القدر ألا يصدر العمل إلا بعد مغادرة أستاذنا هذا العالم وقد جعلنا الإهداء إلى روحه الخالدة لمجمل الدراسات ككل، أرجو أن تتقبل روحه الطاهرة ذلك.

والمستشرق الثانى الذى نتوقف أمامه هو ريتشارد فالتزر الذى ترجمنا له دراستين عن الأخلاق عند جالينوس؛ الذى جعل من فلسفته الأخلاقية معبراً انتقلت من خلاله الأخلاق اليونانية إلى الفلاسفة العرب، وهذا ما يتضح فى الدراسة التى تناولنا فيها جالينوس والفلاسفة العرب.

والمستشرق الثالث هو اليهودى الأمريكى لورانس بيرمان الذى اهتم بابن رشد وكتب كثيراً عن فلسفته الأخلاقية وقد ترجمنا دراستين من أعماله حول أخلاق ابن رشد، مع مقدمة نقدية فى تحليل جهد بيرمان، يتبعها "ملحق" بنصوص ابن رشد الأخلاقية مستمدة من تلخيصه لكتاب أرسطو فى الخطابة. واضفنا إلى ذلك دراسة خاصة عن ابن رشد والمرأة

وبالإضافة إلى الدراسات الخمسة المترجمة والدراسات النقدية التى نقدم بها هذه الأعمال، هناك عدة أعمال يحتويها القسم الثالث من هذا العمل وهى: دراسة عن الأخلاق عند الكندى، وأخرى عن يحيى بن عدى، وثالثة عن الأخلاق عند ابن سنيا، والدراسة الرابعة وهى أطولها جميعاً وهى "الأخلاق عند العامرى" التى كتبت كمقدمة لتحقيقنا لكتاب أبى الحسن العامرى (ت ٣٨١هـ) "السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية"، الذى صدرت طبعته الأولى فى نهاية عام ١٩٩١ ونعد الآن الطبعة الثانية منه".

وتمثل الأقسام الثلاثة من هذا العمل لحظات ثلاثة مهمة توقفنا أمامها: الأولى وهى انتقال الأخلاق من اليونان إلى العرب المسلمين "جالينوس"، وهى لحظة لم يهتم بها كثير من الباحثين المحدثين. ثم الأخلاق عند بعض الفلاسفة المسلمين وهذا ما يمثل اللحظة الثانية التى توقفنا فيها أمام جهود رائدين لم يحظيا العناية بجهدهم الأخلاقى من قبل وهما: العامرى، وابن رشد، واللحظة الأخيرة هى الأخلاق الإسلامية من وجهة نظر أوروبية وهى دراسة دى بور ثم تعليقنا عليها.

لعلنا بهذا العمل نتجاوز هذا الفصل الذى نشاهده فى مجال الأخلاق الذى يتم فيه دراسة الأخلاق الإسلامية باستقلال عن تاريخ الأخلاق، أو هذا التغافل من بعض كتاب الأخلاق الذين يتناسون إسهام الفلاسفة المسلمين فى نظرتهم الكلية العامة لفلسفة الأخلاق. تلك محاولة تحتاج إلى الكثير من التدعيم.

وبالله التوفيق

أحمد عبد الحليم عطية

الجيزة، أغسطس ٢٠٠٠

القسم الأول

الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين (دراسة وترجمة)



تقديم

الدكتور أبو الوفا الغنيمي التفتازاني

يسرني أن أقدم لقراء العربية هذا البحث المترجم للمستشرق دى بور عن (الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين) قد قام بترجمته إلى العربية تلميذى وصديقى وزميلى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية الأستاذ المساعد بقسم الفلسفة بكلية الآداب جامعة القاهرة، كما علق عليه وقدم له بدراسة موجزة. والبحث المترجم عبارة عن مادة علمية كتبها دى بور فى موسوعة الدين والأخلاق، التى نشرها فى سنة ١٩١٢م.

وقد بين المترجم منزلة دىبور بين دراسات أخرى لمستشرقيين آخرين، ويقول إنه على الرغم من قلة المادة العلمية، وغياب النصوص الأساسية، وعدم اتضاح صور الجهود الأخلاقية الإسلامية، فى بحث دى بور، من المفيد أن نفحص وجهة نظره وأن نقف على آرائه فيه، وهل يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها التى توصل إليها أم لا ؟

ولعل مما يحسب لدىبور أنه ارتأى فى بحثه هذا أن القرآن الكريم هو مصدر الأخلاق الإسلامية، وشرع يبحث أيضاً فى السنة والفقه والكلام والتصوف والفلسفة، وعند الغزالى ومن جاء من بعده، وفى الحياة الأخلاقية وطبيعتها، وفى الحالة الراهنة التى يصف فيها واقع الشعوب الإسلامية (فى عصره).

ونحن نلاحظ أن بحث دى بور يغلب عليه الطابع الاستشراقى، وتغلب عليه الأحكام المسبقة التى استقاها من العديد من المستشرقين، كعدم اعتبار القرآن وحياً (وإن لم يصرح بذلك)، وكرد مضامين الفلسفة الإسلامية إلى نظريات يونانية، وكرد التصوف الإسلامى إلى أفكار هندية فيثاغورية، وكرد الإسلام نفسه إلى المسيحية واليهودية، وهو ما كان سائدا من أحكام عند كثير من مستشرقى القرن التاسع عشر الميلادى وأوائل القرن العشرين.

ومع هذا فإن من المفيد للباحثين فى الأخلاق الإسلامية وفى العلوم الإسلامية بوجه عام أن يقفوا على آراء دى بور تلك لأنها تبين لنا كيف فكر بعض المستشرقين حين نظروا إلى تراثنا الإسلامى فى حقبة معينة، وكيف جانبهم الصواب فى بعض أحكامهم التى أطلقوها عليه.

تحية منى إلى الدكتور أحمد عبد الحليم عطية على ترجمة هذا البحث إلى اللغة العربية، وعلى ما قدمه من دراسة، ومن تعليقات على النص، كشف فيها عن أخطاء دى بور.

وإنى لأرجو له مزيداً من التوفيق، وأن يقدم لنا دراسات أخرى عن تراثنا الإسلامى للكشف عما فيه من المعانى الإيجابية الدافعة إلى التقدم الحضارى.

دكتـــــور

أبو الوفا الغنيمى التفتازانى

دى بور والأخلاق الإسلامية

دراسة وتحليل

لم تنل الأخلاق الإسلامية ما هو جدير بها من بحث ودراسة، أو على الأقل لم تقدم حتى الآن صورة شاملة لتاريخ الدراسات الأخلاقية وبالتالى الحياة الأخلاقية الإسلامية، وإن كانت هناك بعض المحاولات التمهيدية التى اتخذت من هذا الهدف محوراً لها. وسوف نعرض لإحدى هذه المحاولات، ونتناولها بالتحليل والمناقشة، وهى محاولة المستشرق "دى بور ـ De Boer" الأستاذ بجامعة أمستردام وصاحب الدراسات العديدة فى الفلسفة الإسلامية، ومن هذه الدراسات تلك المواد التى كتبها فى دائرة المعارف الإسلامية مثل مادة: ابن سينا، إخوان الصفا، الإشراقيون[١] وكتابه المهم "تاريخ الفلسفة فى الإسلام" الذى ترجمه الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة عام ١٩٣٨[٢]. بالإضافة إلى عدد آخر من الدراسات[٣] قدم دراسة مهمة وافية عن الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين (Muslim) Ethics and Morality فى المجلد الخامس من موسوعة الدين والأخلاق[٤] وهى التى نتناولها هنا بالبحث والتحليل.

والدراسة مبكرة كما يتضح من تاريخ نشرها سنة ١٩١٢، وهى تنقسم إلى قسمين متداخلين أحدهما يتعلق بالحياة الأخلاقية عند المسلمين، يتخذ بداية لها بعثة محمد (ﷺ) أو ربما قبل ذلك فى الأخلاق العربية قبل الإسلام وهو يعرض للأخلاق لدى جميع الشعوب والأجناس فى بلدان الإسلام المختلفة على امتداد عصور التاريخ الإسلامى حتى تاريخ كتابة هذه الدراسة، ويتناول فى القسم الثانى الجهود التى قدمها الفقهاء والمتكلمين والصوفية والفلاسفة فى الأخلاق اعتماداً على القرآن والسنة والمؤثرات الفكرية المختلفة سواء كانت أدياناً أم فلسفات سابقة، والدراسة قديمة نسبياً تجاوزتها الدراسات الأحدث عهداً سواء العربية، أم الأشراقية مثل دراسة "كارادى فو ـ Carra de Vaux" فى الطبعة الأولى من دائرة المعارف الإسلامية، ودراسة "فالترز Walzer" و"جب Gibb" فى الطبعة الثانية[٥]

وكتاب "دونالدسون D.M. Donaldson" دراسات فى أخلاق المسلمين "Studies in Muslim Ethics" وغيرها، وبالمقارنة بين هذه الدراسات نجد أن دراسة دى بور بالرغم من كونها أوسع إطاراً من الناحية التاريخية وأكثر تحديداً من ناحية الموضوع، فهى فقيرة للغاية من حيث حجم المعلومات، وبالتالى فهى تقدم لنا صورة محدودة للفلسفة الأخلاقية الإسلامية مقصورة على عدد قليل من الفلاسفة، ومن حيث المصادر التى اعتمدها نلاحظ قلة النصوص التى رجع إليها، أنه اطلع بلا شك على أعمال الغزالى ومسكويه وإخوان الصفا، بينما تغيب أعمال بقية الفلاسفة ولا يعرض لهم أصلاً مثل الكندى والفارابى وابن رشد وعمل الأخيرين مفقود فى العربية، إلا أنه موجود فى الترجمات اللاتينية والعبرية[٦] وكذلك أعمال ابن سينا[٧] فى المشرق وابن باجة وابن طفيل فى المغرب.

والحقيقة أن حركة الكشف عن النصوص الأساسية فى الأخلاق عند المسلمين وتحقيقها ونشرها نشراً علمياً لم تتم إلا بعد العقود الأولى من هذا القرن، بعد نشر دراسة دى بور. إلا أن ما يؤخذ على الدراسة، ليس فقط قلة المادة العلمية وغياب النصوص الأساسية وعدم اتضاح صورة الجهود الأخلاقية الإسلامية، لكن تلك المعالجة التى يغلب عليها النظرة الاستشراقية منهجاً وتحليلاً ونتائجاً، فهو يستخدم المنهج الوضعى التاريخى الذى يضيق للغاية لينحصر فى التأثير، حيث يرد إبداعات الفلاسفة المسلمين إلى أصول سابقة عليهم كما يرد قواعد السلوك فى الجماعة الإسلامية إلى أمم وشعوب وديانات مختلفة سابقة، ويتوسع فى ذلك لتشمل هذه المؤثرات: المسيحية: واليهودية والديانات الفارسية والفلسفات اليونانية المختلفة: فيثاغورثية وأفلاطونية وأرسطية.

وليس غرضنا هنا الرد على ما جاء فى دراسة دى بور، أو تقديم وجهة نظر مضادة، بل طرح تساؤل تمثل الإجابة عليه الغاية فى هذا التقديم، وهو هل يمكن أن نصل إلى النتائج نفسها التى توصل إليها دى بور، إذا فحصنا الموضوعات نفسها عبر وجهة نظرنا العربية الإسلامية المعاصرة وهو ما يطرحه علينا فى نهاية بحثه[٨]، وفى الحقيقة أن اختلاف موقف الباحث من جهة ومنهجه فى التحليل، والمادة المتاحة

أمامه، قد تؤدى إلى نتائج مختلفة ومن هنا علينا أولاً الإشارة بإيجاز إلى ما قدمه دى بور ومناقشته فيه من حيث: الموضوع، والمنهج، والنتائج.

-٢-

يقدم لنا دى بور "الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين" فى عشر فقرات؛ تشمل: محمد (ﷺ) والقرآن (الفقرة الأولى) ويعرض فيها الأفكار الأخلاقية عند العرب وتأثير القرآن فى تغييرها، فالأخلاق العربية القبلية السابقة، ذات روح دنيوية تسعى للمتع الحسية والمصالح المادية وأقرب إلى ما يسميه نيتشه "أخلاق السادة"، ويتحدد المثل الأعلى الأخلاقى العربى فى حياته القبلية. كما يظهر فى الأقوال الشعرية المتناثرة فى الصبر على الفاقة والحرمان، والانتماء للقبيلة، والشجاعة، وكرم الضيافة.

وقد أكد القرآن[٩] على ضرورة الإيمان الشخصى والأخلاق الشخصية (لا تزر وازرة وزر أخرى)[١٠] وأكد القرآن أيضاً على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب ونقاء النفس، وعلى الإيمان والعمل الصالح، خاصة الزكاة، التى لا تمثل فقط مساعدة الآخرين، بل إنكار الذات دون انتظار مقابل، فهى تعبير إرادى عن الحب، ويقدم "دى بور" الوصايا الأخلاقية الإسلامية من القرآن حيث يعرض للآيات ٢٣: ٤٠ من سورة الإسراء التى تبين أن إرادة الله سبحانه وتعالى هى الفيصل بين الخير والشر.

إن من المهم للغاية إشارة دى بور إلى القرآن كمصدر للأخلاق الإسلامية، وهى إشارة مهمة تحسب لصالحه، وقد ظهرت عدة دراسات حديثة تسعى لتناول الأخلاق فى القرآن منذ كتب عبد الله دارز رسالته بالفرنسية "دستور الأخلاق فى القرآن"[١١]. أجدرها بالإشارة دراسة محمد أركون "الإسلام: الأخلاق والسياسة" الذى يحدد لنا هدفه فى بداية الفصل الأول عن نظرية القيم القرآنية، بقوله "نحن نريد استخراج النظرية الأخلاقية القرآنية التى وجهت حتى يومنا هذا ممارسة الفكر العربى ــ الإسلامى طيلة تاريخه الطويل"[١٢] وهو يقصد بالنظرية الأخلاقية القرآنية المبادئ المحورية الخلقية التى رسخها القرآن[١٣].

ويتناول دى بور فى الفقرة الثانية: محمد (ﷺ) والسنة، حيث يوضح أن المؤمن الحقيقى يشعر بالتزامه بإتباع السنة الصحيحة، ويبين أن صحيح البخارى، الجامع للسنة يعكس روح القرآن، مؤكداً أن الإيمان فى الإسلام مرتبط بالعمل، فالسنة تحوى الكثير من العناصر الأخلاقية، ومع هذا فإن دى بور لا ينسى أن يشير متعمداً إلى أن الحياة اليومية للمسلمين لن تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع السنة(١٤)، وعلينا أن نميز بين مستويين: مستوى الأفكار والقيم الأخلاقية التى يمكن أن نستخلصها من كتب السنة المختلفة ومستوى تحقيق هذه القيم فى حياة الجماعة الإسلامية ثم نبحث فى أسباب تحقق هذه القيم فى الواقع الإسلامى المعاش، وبالفعل فنحن فى حاجة إلى إنجاز مثل هذه المهمة من خلال دراسة مفصلة للآداب الإسلامية كما جاءت فى صحيح السنة، ورغم وجود عدة محاولات فى هذا المجال مثل ما قدمه محمود قراعة فى كتابه "الأخلاق فى الإسلام من أحاديث الرسول"(١٥) ود. أحمد عبد الرحمن إبراهيم "الفضائل الأخلاقية فى الإسلام" الذى يقول: إن الفضائل الخلقية الإسلامية، وكذلك الغاية القصوى لها والمعيار العام الذى يضبطها هى حقائق دينية مقررة فى الكتاب والسنة(١٦). ود. أبو اليزيد العجمى فى مقدمة تحقيقه لكتاب الراغب الأصفهانى (ت٥٠٢م) "الذريعة إلى مكارم الشريعة" الذى يرى أن القرآن يتضمن أطراً محددة للشخصية الخلقية ولمعايير السلوك وغيرهما من المفاهيم التى اصطلح أهل العلم عليها، وما ينطبق على القرآن نجده فى السنة(١٧).

ثم يعرض فى الفقرة الثالثة للأخلاق فى الفقه بعنوان "تطور الشريعة" (ونضيف وأصول الفقه)، ففى الإسلام القانون الدينى والدنيوى شىء واحد، ويحيلنا دى بور إلى أعمال: جولدزيهر، الذى ينقل عنه كثيرا، وسنوك هرجرونيه فى الفقه. فالفقه يحتوى على مفاهيم أخلاقية، فالأحكام الفقهية تشكل سلماً للقيم تبدأ بالفرض أو الواجب، والمندوب أو المستحب، والجائز أو المباح، المكروه، والحرام. وقد ميز الشرع بين الخطايا أو الكبائر وبين الصغائر، والخطايا مثل: القتل، الزنا، السرقة، الربا، عدم أداء الزكاة، ومن قبيل الصغائر اللهو والمجون،

والاستماع إلى الفنون الهابطة[١٨]، وليس الفقه فقط بل أيضاً "علم أصول الفقه". إن قواعد الأخلاق كما يذكر باحث معاصر هى نفسها قواعد التشريع ولا فرق بين سلوك الفرد وهو خاضع لقواعد قانونية أو قواعد أخلاقية لأن الغرض والقصد من وضع الشريعة هو تنظيم الحياة الاجتماعية[١٩] ويكمن الجوهر الأخلاقى لأصول الفقه فى فكرة المقاصد، فإن الفضل يرجع إليها فى إبراز الجانب الأخلاقى لعلم أصول الفقه، فما هو قانونى من وجهة نظر علماء أصول الفقه جعلته هى أخلاقيا[٢٠] ومثال ذلك الشاطبى الذى حول علم أصول الفقه من علم تطبيقى قانونى إلى علم أخلاقى تهذيبى بالمعنى الصحيح[٢١].

ويعرض فى الفقرة الرابعة لعلم الكلام تحت عنوان "تطوير المذهب" حيث يتناول الأخلاق عند الفرق الإسلامية المختلفة: المعتزلة، أهل العدل الإلهى، والمرجئة ثم الخوارج. والحقيقة أن علم الكلام الذى يدور حول الله وذاته وصفاته وأفعاله فى علاقتها بالإنسان يمثل بشكل ما أساس علم الأخلاق الإسلامى، ونستطيع مقابل محاولة د. حسن حنفى فى إعادة بناء الكلام باعتباره نظرية فى العلم ونظرية فى الوجود (العقليات) أن نؤكد أنه علم أخلاقى فى المقام الأول، بل إن سعى د. حنفى لتأكيد أن الإلهيات فى علم الكلام تعبير عن الواقع الإنسانى يؤكد حقيقة علم الكلام الذى يعكس واقع حياة الإنسان فى فعله وسلوكه، إرادته واكتسابه، وذلك خلال علاقة الإنسان مع الله[٢٢].

وقد قدم الباحثون العرب المعاصرون، دراسات عديدة حول الأخلاق فى علم الكلام مثل: "قضية الخير والشر، دراسة لمسئولية الإنسان فى الإسلام"، د. محمد السيد الجليند الذى يقول: وتتبنى المعتزلة قضية الدفاع عن حرية الإنسان، وانتقلوا ببحث مشكلة الخير والشر من مستواها الميتافيزيقى إلى المستوى الإنسانى من قضية الخير والشر والتزامه بالواجب العقلى قبل ورود الشرع، لأن شريعة الأخلاق عندهم سابقة على شريعة العقائد الدينية[٢٣]، ودراسة الدكتور أحمد محمود صبحى "الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى" التى تناقش قضية النظر والعمل بين المتكلمين والصوفية[٢٤].

وتمثل الأخلاق الصوفية الفقرة الخامسة من دراسة دى بور، ومن المعروف أن التصوف هو علم الأخلاق الإسلامية، فإذا كان الكلام يمثل القاعدة والقانون الأخلاقى الإسلامى، فإن التصوف يمثل الضمير الأخلاقى اليقظ فى الإسلام وما الأحوال والمقامات إلا سلماً لارتقاء "الحياة النفسية الخلقية لدى المسلمين"، "وفى كل صورة من صور الحديث عن المتصوف والصوفى لا تكاد تخطئ العناصر الأخلاقية، إما بارزاً بطريقة صريحة، وإما مفهومة بطريقة ضمنية، وليس ذلك إلا لما للأخلاق من اعتبار خاص فى التصوف، يكاد يصبغ كل ناحية من نواحيه وكل وجه من وجوهه، حتى يكاد التصوف من شدة ملابساته أن يعرف به"(٢٥).

وبعد تناوله القرآن والسنة والفقه والكلام والتصوف يتوقف دى بور فى الفقرة السادسة لتناول الأخلاق الفلسفية، حيث يعرض للأدب الأخلاقى الإسلامى، سواء فى مرايا الحكام، حيث يتوقف أمام تأثير الأدب الفارسى، وجهود عبد الله بن المقفع الأخلاقية(٢٦). ويتناول الترجمات العربية للأخلاق اليونانية خاصة جمهورية أفلاطون التى تمثل المصدر الرئيسى لنظرية التقسيم الثلاثى للنفس عند المسلمين، وإن كان لا يتعرض لتأثير الأخلاق الأرسطية على الفلاسفة المسلمين إلا بشكل عابر وهو تأثير كبير للغاية فلا نعلم فيلسوفاً عربياً سواء الفارابى أم يحيى بن عدى أم ابن سينا أم ابن باجه وابن رشد إلا وقد نهل من الأخلاق النيقوماخية لأرسطو، هو لا يعرض لهم ولا لجهودهم(٢٧).

ويتناول بعد ذلك بشيء من التفصيل الأخلاق عند إخوان الصفا(٢٨) ومسكويه(٢٩) والسؤال هل مسكويه وإخوان الصفا هما من يمثلون الأخلاق الفلسفية الإسلامية؟

ويخصص دى بور فى إطار الأخلاق الفلسفية فقرة مستقلة لأخلاق الغزالى، الفقرة السابعة، فالأخلاق عند الغزالى كما يرى دى بور تركيب للمذاهب المختلفة السابقة اعتماداً على كتبه: "ميزان العمل، ومناهج العابدين، وإحياء علوم الدين"، والحقيقة أن الغزالى يمثل عند بعض الباحثين الأخلاق اليونانية كما ظهرت فى

الفلسفة الإسلامية، مما يجعلنا نتساءل لماذا خصص تلك الفقرة الطويلة للغزالى وما مبررات هذا الاهتمام الذى نجده لدى دى بور وغيره من الباحثين فى الغزالى خاصة فى مجال الأخلاق؟[٣٠]. وتدور الفقرة الثامنة حول فترة ما بعد الغزالى، حيث يتوقف دى بور أمام نوعية أخرى من الكتابات الخلقية، قد تكون وجدت قبل الغزالى إلا أن تأثيرها لا يزال مستمرا مثل "أدب الدنيا والدين" للماوردى ثم يتناول الاتجاهات الإصلاحية المعاصرة فى الإسلام فيعرض للأخلاق عند الوهابية، والبابية، التى من المشكوك فيه أن دواعيها لها القدرة على فعل أى شيء وحركة سيد أمير على فى الهند ـ والتى لا تطرح إلا القليل من التعاليم المتفقة مع الإسلام ـ وفى هذه الفقرة وما يليها يتحول ثانية إلى دراسة الحياة الأخلاقية عند المسلمين حيث يعرض للأخلاق المعاصرة التى نتجت عن التقاء الإسلام بالحضارة الغربية التى شقت طريقها إلينا عبر التعليم والصحافة[٣١].

ويناقش دى بور فى الفقرة التاسعة، الحياة الأخلاقية الواقعية وطبيعتها، ومدى انطباقها مع المذهب الأخلاقى. ويعترف وهو محق فى ذلك أن معرفتنا بهذا الخصوص يشوبها نقص كبير، وذلك لسببين: طول الفترة التاريخية التى يعرض لها. واتساع المساحة الجغرافية للشعوب والأجناس الإسلامية المختلفة التى يتناولها من عرب وفرس وترك،، وهو لا يترك تلك المسألة دون الإشارة إلى اختلاف طبيعة هذه الشعوب وتمايزها وتناقضها، وهذا هو الوتر الذى يعزف عليه معظم المستشرقين وتدعمه الأنظمة السياسية الغربية، والحقيقة أنه بدلاً من أن يبحث سبب التمايز التاريخى والثقافى لهذه الشعوب يبرز تناقضها ويؤكد الفرق بينها. حيث يؤكد أن الممارسات الحياتية اليومية قد تكيفت بصورة كبيرة بالطابع العرقى أو العنصرى "ويضيف أن العرب لم ينجحوا فى استيعاب الطابع القومى للفرس، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفى السجال الذى يستدعيه للذاكرة الصراع بين العرب والفرس فى القرنيين الثانى والثالث الهجريين نجد أن كلا الطرفين لم يأل جهداً فى إجازة الأحكام على صفات الطرف الآخر، وكما يمكن لنا أن نتوقع فأن ذلك كان صادراً عن تحامل مبعثه الحقد والكراهية المتبادلة".

إلا أنه يشير إشارة مهمة إلى ضرورة الاعتماد على مصادر غير تقليدية مثل كتب الأدب المختلفة: ألف ليلة وليلة، والأغانى للأصفهانى، ويستنتج من هذه المصادر أنه لا يوجد التزام صارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة، كما يتضح من حياة الثراء والغناء والجوارى والغلمان، ويصف الحالة الأخلاقية للإنسان المسلم ويبين أنها تختلف عن الأخلاق الغربية المعاصرة، وإن كان من الممكن تشبهها بأخلاق العصور الوسطى فى أوروبا(٣٢).

ونأتى إلى أهم جزء من الدراسة وهى الفقرة العاشرة (الحالة الراهنة) التى يصف فيها واقع الشعوب الإسلامية وصفات المسلمين من الأجناس المختلفة، ويقدم مجموعة ملاحظات على الحياة الأخلاقية، يمكن الاستفادة فيها خلال حاضر المجتمع الإسلامى، مثل أهمية الإسلام بالنسبة إلى أفريقيا: "من المحتمل أن انتشار الإسلام بين القبائل الإفريقية الأقل تحضراً والأصول الأكثر تواضعاً، ربما رفع من أحوالهم الأخلاقية إلى مستوى أعلى(٣٣) ويشير إلى ظاهرة أخلاقية مهمة تمثل واقع اجتماعى يحتاج إلى تعديل، هو هذا الفساد الرسمى، إلا أنه يقدم انطباعاً جيداً عن حياة المسلمين وسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة، ويطرح سؤال مهم عن أهمية الإسلام بالنسبة إلى المستقبل، ومدى ملاءمته للحياة المعاصرة، والحقيقة أن تساؤل دى بور تساؤل إحراجى من قبيل "إما" "أو"، فالإسلام إذا ظل تفسيره حرفياً، فقد يفيد البشر فى مرحلة أدنى من الحضارة، إلا أنه فى ظروف أخرى سيكون عائقاً للتطور الأخلاقى، وهو هنا يصدر حكماً مسبقاً على قدرة الإسلام على التلاؤم مع حياة الإنسان المعاصر ومن هنا فهو يقرر أن الإسلام إما أن يتلاشى وينحصر فى طائفة، أو يعيد تجديد نفسه ويتكيف مع الظروف الجديدة، أى أنه يطالب بالاختيار بين خيارين إما إسلام منغلق ضد الحياة المعاصرة أو تكيف المسلمين مع الواقع المعاصر دون التقيد بأسس الإسلام كما تحددت فى القرآن والسنة؟، وهو سؤال لا إجابة عنه، لكنه يمكن أن يصاغ بطريقة أكثر تحديداً بالقول كيف يستطيع الإسلام بأسسه ومبادئه أن يصلح للحياة المعاصرة دون أن يفقد أسسه ومبادئه ذلك هو التحدى الذى يواجه المسلمين الآن.

-٣-

تحتاج تحليلات دى بور ومعالجاته إلى الأخلاق الإسلامية إلى طرح بعض الملاحظات المنهجية التى اعتمد عليها فى تحليله والتى أدت إلى النتائج التى توصل إليها، وبداية نؤكد على إشارتنا السابقة المتعلقة بمصادر الدراسة والتى يغلب عليها جميعاً الطابع الاستشراقى والتى يتابع فيها أعمال جولد زيهر وهى مصادر أغلبها ألمانية وفرنسية تعتمد على الدراسات وقليلاً ما يرجع إلى النصوص الأخلاقية، باستثناء كتاب الغزالى "إحياء علوم الدين" ونصير الدين الطوسى "أخلاق ناصرى"(٣٤) مما يجعلنا نميل إلى القول بأن المراجع التاريخية التى تعرض للحياة الأخلاقية الإسلامية هى السائدة على كتب علم الأخلاق ونستنتج من ذلك تأرجح الدراسة بين التناول التاريخى للحياة الأخلاقية وأسبابها ومدى انطباقها مع قواعد الأخلاق الإسلامية وبين التحليل المنهجى لنسق علم الأخلاق مما مال بـــ دى بور إلى الانهماك فى بيان طبيعة المجتمعات الإسلامية والسعى إلى تقديم تحليلات اجتماعية وسياسية للحياة الأخلاقية، وهى مسألة مُهمة ربما لم يتطرق إليها كثير من الباحثين. إلا أن ما يؤخذ عليه فى تحليلاته هو البدء بمجموعة من الأفكار المسبقة التى كونها الباحثون الغربيون عن الإسلام وأصبحت أشبه بالقوالب الجاهزة التى لا تحتاج من وجهة نظرهم إلى نقاش.

وفى مقدمة هذه الثوابت التى يستند إليها المستشرقون ويتقبلها دى بور رد الإسلام باعتباره وحياً إلهياً والقرآن باعتباره كتاباً سماوياً إلى محمد (ﷺ) كما يتضح ــ وإن كان دى بور لا يعلن صراحة ــ فى الفقرة الأولى والثانية من دراسته ويتعمد الحديث عن الإسلام تحت مصطلح "المحمدية" والاستشهاد بالآيات القرآنية باعتبارها أقوال وأفكار محمد (ﷺ) فالإسلام كما يتضح من أقواله ليس ديناً سماوياً بقدر ما هو واقع تاريخى وحركة بشرية ويمكننا القول إن الجزء الثانى م هذه العبارة وإن كان صحيحاً، لا ينكر ولا يستبعد الجزء الأول وهو كون الإسلام ديناً إلهياً، ومحمد (ﷺ) هو الرسول والصلة بين الوحى الإلهى والبشر.

ومن هذه البداية يعرض للإسلام وكأنه امتداد للحياة العربية قبل الوحى ويؤكد على الاتصال بين الأفكار الأخلاقية الإسلامية وأصولها عند العرب القدماء. فقد تأثر الإسلام فى نشأته وتطوره بالأفكار الأخلاقية عند العرب القدماء، ورغم أن الإسلام يمثل بلغة ميشيل فوكو قطيعة وانفصالاً مع حياة العرب فى الجاهلية، ودى بور نفسه يفصح عن ذلك كما يتضح من قوله: "فالرسول قد نشر دعوته بينهم منددا بخطاياهم منذراً إياهم إلا أنه لم يلق منهم إلا السخرية. ورغم أن حياة العرب تخضع للنظام القبلى، فالإسلام رسالة كونية عامة يمثل التراحم والمساواة فيها دورا بارزاً. ورغم ذلك فهو يصر على ربط الإسلام بواقع الحياة العربية، وهو يهدف من ذلك إلى إبراز حقيقتين: الأولى: رد ما استحدثه الإسلام على أفكار العرب الأخلاقية إلى مصادر أجنبية من فلسفات وأديان سابقة عليه. والثانية: إبراز تناقض أساسى بين العرب من جهة والشعوب الأخرى غير العربية التى اعتنقت الإسلام من جهة أخرى.

تبرز الحقيقة الأولى التى يسعى دى بور لتأكيدها وهى رد مضامين الفلسفة الإسلامية إلى نظريات يونانية، والتصوف إلى أفكار هندية، فيثاغورثية بل رد الإسلام إلى المسيحية واليهودية، فالإسلام كما يؤكد دى بور اعتماداً على جولد زيهر، فى غالبية مبادئه الأخلاقية يعتمد على المسيحية واليهودية. "فتلك الاستثناءات التى يتم فيها فصل المفاهيم الدينية عن العرف والقانون يمكن ردها إلى التأثر باليهودية والمسيحية"، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر إنكار الذات الموجود فى الإسلام قد تأثر بقوة المسيحية والديانات الهندية".. وعندما انتشر الإسلام فى المقاطعات المسيحية من الإمبراطورية الرومانية استوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحى.. وبالنسبة إلى المسلم الحقيقى كما هو بالنسبة إلى اليهودى المخلص فإن الدين يعنى الشريعة.. والشريعة المستندة إلى القرآن والسنة متأثرا بالفقه والقانون الرومانى.. وارتبط الزهد بروابط خاصة مع الأفكار الرهبانية المسيحية والصوفية بملابس الرثة يحاولون أن يبرروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء إلى فقرات عديدة من العهد الجديد وقد أخذت آرائهم فى الخلاص عن

النظريات الأفلاطونية ـ الفيثاغورثية التى ارتبطت بالتأمل الهندى، والمعتزلة والقدرية قد أخذوا تحت تأثير الجدل العقائدى للكنيسة الشرقية بمذهب الإرادة الحرة للإنسان وتأثرت مسألة تبرير العناية الإلهية عند المعتزلة فى مراحلها الأولى بالأفكار الأفلاطونية المحدثة. وتأكيد المعتزلة الأوائل على أهمية الأعمال الصالحة، يمكننا مقارنتها بالبلاجيين فى الكنيسة المسيحية. وغير تلك الأقوال التى نادى بها غيره من المستشرقين فإننا ونحن نقر بالتواصل الحضارى بين الأمم والشعوب نؤكد على خصوصية تلك التجربة الكبرى فى حياة الأمم العربية والإسلامية، التى وإن تشابهت بعض أفكار علومها أو عناصر طوائفها مع غيرها فإن خصوصيتها وتمايزها مستمد من واقعها الخاص الروحى والتاريخى، ويكفى أن نشير إلى ما أورده ماسينيون فى بيان أصالة التجربة الصوفية والروحية الإسلامية تفنيداً لمزاعم من عدها ناتجة عن أصول ونظريات غريبة عنها(٣٥).

ويرتبط بمحاولة دى بور رد كثير من الأفكار الإسلامية إلى أصول غريبة عنها، اهتمامه ببيان القيم والأفكار الدينية الإسلامية من جهة وتحققها فى حياة المسلمين الواقعية من جهة أخرى:

١- فمن بين فضائل إنسانية عديدة فإن القرآن يؤكد مزارا على الإحسان والتصدق على الفقراء.. وقد تجلت الروح عند الرسول (ﷺ) نفسه خاصة فى الأعوام الأولى للدعوة فى مكة عندما أكد على ذلك فى حديثه مع الأغنياء، لكن فيما بعد وعندما أصبح أتباعه يكونون مجتمعاً سياسياً فى المدينة خف كما يدعى إعلان الخصومة مع الأغنياء بل إن الحياة اليومية لم تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع هذه الوصايا (الأخلاقية) كما لم يكن اهتمام المسلمين منصباً على القرآن والسنة، كما كان فى الفترة التى عاشها رسول الله (ﷺ) فى المدينة عندما تركز حبه للنساء وعدائه لغير المؤمنين وطمعه فى ممتلكاتهم.. وفى الأعوام الأولى للإسلام ظهر المؤمنون الأخيار كغزاة للعالم، الذين مهما كانت آمالهم ورغباتهم فى ثواب الآخرة فإن ذلك لم يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيوية.

الوصايا الأخلاقية قصد بها المسلمون ولا تطبق على أتباع الديانات الأخرى إلا بدرجة محدودة، أما بالنسبة إلى المسيحيين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى فقد كانت سياسة الإسلام تجاههم في زعمه هي الحرب المقدسة.

٢- اهتمام القيم الإسلامية بالشكل دون المضمون، وبالمنفعة دون طهارة النفس، فقد كان من السهل ممارسة السنن الشكلية مثل: استعمال السواك والاستنجاء بالماء أو الرمل بدلاً من تطهير النفس من الإثم، "والكم الكبير من الوصايا الأخلاقية كما وجدت في القرآن وخاصة في السنة إنما تحمل بعداً شكلياً، وربما أغامر فأقول طابعاً تجارياً ومن يدرسون العلوم الدينية في الأزهر ليس غرضهم أن يصبحوا أعضاء نافعين في المجتمع ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى في الجنة.

٣- وتحولت فتاوى العلماء الشرعية إلى فتاوى عقيمة وسفسطة وتضليل تساعد المرء على النفاق وخداع الناس وخطاب الشريعة يقتل الروح الأخلاقية، وقد خفت أصوات علماء الشريعة في مسألة تحريم الخمر.

٤- انحدار وضعية النساء، فهن معفيات من الفروض لأنهن لا يستطعن التمييز بين الخير والشر، والصواب والخطأ، وهن طبقاً للحديث وقود النار، والرسول ضرب المثل على أن النساء تسلية الرجال، ويدين نظام الزواج في الإسلام وإمكانية تعدد الزوجات لأن له عواقب خطيرة مثل سهولة الطلاق الذي نتيجته تعرض العلاقة المدنية والأهلية للخطر ويتم إهمال تربية الصغار. والخلاصة أنه في معظم البلاد الإسلامية فإن وضع المرأة هو وضع مزر، والقرآن يعلن بوضوح قوامة الرجال يؤكد عليها.

والحقيقة الثانية تدور حول الوضع الراهن للحياة الأخلاقية الإسلامية وهو تأكيد على التناقض بين الشعوب والأجناس الإسلامية، فالممارسات اليومية في الإسلام قد تتكيف بصورة كبيرة بالطابع العرقي أو العنصري. فهناك تناقض كبير بين شبه البدو قاطعوا الطريق وبين سكان المدن والحضر.. كما لم ينجح العرب في

استيعاب الطابع القومى للفرس تماماً كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول وذلك يستدعى للذاكرة الصراع بينهما فى القرنين الثانى والثالث للهجرة حيث يصدر كل منهما على الأخر أحكاماً مصدرها الحقد والكراهية المتبادلة، وهو يزكى تلك الخصومات القديمة بالإعلاء من شأن بعض الفرق الفارسية الحديثة مثل؛ البابية التى نشأت فى منتصف القرن التاسع عشر تقريباً والتى ارتبطت أصولها بالأفكار الصوفية القديمة. وقد أخذت البابية على عاتقها مؤخراً شكلاً ومظهراً أكثر تقدمية، وهى تدافع الآن عن ملكية المرأة أو حقها فى التملك، كذلك تدافع عن مبدأ الأخوة بين كل الطبقات والأديان، إلا أنه يعود ليقلل من تأثير هذه الدعوة، حيث يبدو من المشكوك فيه إذا كانت تلك الدعاوى لأنبياء البابية لها القدرة على عمل أى شىء فى مواجهة التحكم والاستبداد فى الشرق، لمصلحة أخلاق أكثر حرية وفاعلية.

– ٤ –

تلك هى الملامح العامة التى يقدمها لنا دى بور سواء فى أقسام دراسته المختلفة، أو فى الأفكار المسبقة التى ينطلق منها أو الأحكام الجاهزة التى يطلقها على الأخلاق والحياة الأخلاقية الإسلامية وهى فى الحقيقة تمثل جزءاً من السياق الثقافى الذى يتحرك فيه دى بور والمصادر الاستشراقية التى نهل منها، ونحن فى تحليلنا السابق لا نهدف إلى إدانته بقدر ما نأمل فى الحفر فى الأسس التى ينطلق منها فالعمل الذى يقدمه لنا، له إيجابياته وسلبياته تفيد الباحث فى مجال الأخلاق الإسلامية ويمكن أن نشير إلى المزايا والمآخذ على دراسته على النحو التالى:

من مزايا هذه الدراسة محاولتها التعرض ليس فقط للأخلاق بل أيضاً للحياة الأخلاقية الإسلامية، وهو مجال لم يدرس بعد الدراسة الجادة حيث يعرض للحياة الأخلاقية للعرب قبل الإسلام، والواقع الفعلى للسلوك الأخلاقى فى المجتمعات الإسلامية منذ البعثة حتى اليوم، إن التنبيه على القيم الخلقية العربية، والسمو الروحى للأخلاق الإسلامية ــ بصرف النظر عن ابتعاد تطبيقها أحياناً فى الحياة اليومية عن مبادئ الإسلام ــ لهى مسائل ينبغى البحث فيها.

ولم يترك المؤلف أى علم من العلوم الإسلامية التى تتناول الجوانب الأخلاقية المختلفة إلا تناولها بالبحث فقد عرض للأخلاق القرآنية والأخلاق فى الحديث الشريف (السنة) وفى الفقه، والكلام والتصوف والفلسفة بل لا تخلو مصادره من كتب الشعر والأدب وإن كان لم يفرد لها فقرة مستقلة حيث يعتمد على "ألف ليلة وليلة"، و"الأغانى للأصفهانى". ونحن نوافق على هذه المجالات التى يعرض لها وإن كنا نود أن نخصص فقرة أو عدة فقرات لدراسة الأخلاق فى الأدب العربى حيث نجد كثيراً من الأدباء قد تناولوا بعض الظواهر الاجتماعية الأخلاقية وأفردوا لها كتباً مستقلة مثل "البخلاء" للجاحظ، و"الحمقى والمغفلين" لأبن الجوزى، وكتب الحب والعشق مثل "طوق الحمامة" لابن حزم، و"روضة المحبين" لابن قيم الجوزية، و"تزين الأسواق فى أخبار العشاق" للأنطاكى، بل نضيف أيضاً الأدب الشعبى والأمثال الشعبية التى تصور لنا القيم الأخلاقية أو الحكمة العملية للإنسان العادى فى حياته اليومية وأهمية بحث الأخلاق فى هذه العلوم والمجالات المختلفة يؤدى بنا إلى دراسة حقيقة الأخلاق الإسلامية الواقعية بعيداً عن دراستها ممتزجة بالأفكار والنظريات الأخلاقية واليونانية إن نحن اقتصرنا فقط على دراسة كتابات الفلاسفة فى الأخلاق.

ومقابل الجرأة التى تناول بها دى بور مجال الأخلاق والحياة الأخلاقية على امتداد التاريخ الإسلامى باتساع الدولة الإسلامية وتناول الظواهر الاجتماعية الأخلاقية السلبية والإيجابية من حياة المجون، والفساد الرسمى، فإن الاهتمام بالنظريات الأخلاقية لم تحظ الاهتمام نفسه، وهذا ينقلنا إلى إيراد بعض المآخذ التى تبدو بسيطة أمام البناء المحكم الذى قدمه لنا دى بور، وإن كنا قد أشرنا فيما سبق إلى تبنى دى بور الأحكام المسبقة حول تأثر الأخلاق الإسلامية بعناصر خارجة عنها. وقلة النظريات الأخلاقية التى قدمها الفلاسفة المسلمين، فنحن نؤكد على بعض الفلاسفة الذين لم يتناولهم أو أشار إليهم بإيجاز شديد وفى مقدمة هؤلاء الفارابى وابن باجة وابن رشد وأصحاب النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجرى أمثال: التوحيدى ويحيى بن عدى وأبى الحسن العامرى وابن أبى الربيع وغيرهم، إلا أن أهم ما ينبغى الإشارة إليه

تلك الأحكام التى يصدرها على امتداد دراسته والتى تسعى إلى تأكيد ما يشبه الانفصال بين التعاليم الأخلاقية الإسلامية من جانب وحياة المسلمين من جانب آخر، وإلى ما يشير إليه ضمناً من التأثير المحتمل للثقافة والحضارة الغربية على حياة المسلمين ثم تساؤله النهائى الذى يمثل تحدياً ذا مغزى عن مدى ملائمة القيم الأخلاقية الإسلامية فى القرآن والسنة للمستقبل، وهو تساؤل يفرض على الباحث المسلم المعاصر تناول القيم الأخلاقية الإسلامية التى تستطيع أن تستوعب قيم الحضارة المعاصرة لتنهض ليس فقط بالحياة الأخلاقية الإسلامية بــل أيضاً بواقع المسلمين المعاصر الذى تحاصره التحديات من كل صواب.

هوامش ومراجع المقدمة

١- دى بور: ابن سينا، الجزء الأول من دائرة المعارف الإسلامية ص ٣١٨ :٣٢٥، إخوان الصفاء، الجزء الثانى ص٤٥٢: ٤٥٤، والأشراقيون، الجزء الثالث، ص٤١٥: ٤١٦، دائرة المعارف الإسلامية، طبعة دار الشعب، القاهرة.

٢- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة ١٩٣٨.

3- "Zu Kindi und seirer schuile" in stein's Archiv Fur Geshichte der philosophie x 111s. 153 ff.

- De Medicina Mentis (Von don Arts Razi Mededeelingen der Koninkljke Akademie von wetens chajspen, Afdeeling lettekunde deel 53-Serie A Amsterdam 1920, 17.

4- De Boer: Ethics and Morality, Muslim.

٥- كاردى فو: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثانى ص٤٣٦: ٤٤١ فالتزر وجب: الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الموضع السابق ص٤٤١: ٤٤٥.

٦- انظر ترجمتنا لدراسة لورانس بيرمان عن الأخلاق عند ابن رشد، وشرحه المفقود فى العربية والموجود فى العبرية واللاتينية وتأثير ذلك على الأدب العبرى فى العصر الوسيط. وقد ترجم حديثاً إلى العربية حيث نقله حسن مجيد العبيدى من الإنجليزية تحت عنوان تلخيص السياسة، دار الطليعة بيروت ١٩٩٨ كما نقله أحمد شملان من العبرية إلى العربية تحت عنوان "الضرورى فى السياسية" مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٨.

٧- راجع دراستنا الأخلاق عند ابن سينا، مجلة دراسات إسلامية، إسلام آباد، باكستان، عدد خاص.

٨- راجع الترجمة الحالية الفقرة الأخيرة.

٩- فى النص يذكر محمد (ﷺ) باعتباره مؤلف القرآن.

١٠- هناك آيات عديدة توضح الطابع الشخصى للإيمان والأخلاق الإسلامية مثل "لا يجزى والد عن ولده ولا مولود هو جاز عن والده".

١١- د. محمد عبد الله دارز: دستور الأخلاق فى القرآن، تعريب د. عبد الصبور شاهين، مؤسسة الرسالة، بيروت، دار البحوث العلمية، الكويت ١٩٧٣.

١٢- دى بور: الترجمة الحالية انظر دراستنا عنه فى كتابنا "الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر" دار قباء للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩٩ .

١٣- محمود على قراعة: الأخلاق فى الإسلام ومن أحاديث الرسول، مكتبة مصر، القاهرة ط٢، ١٩٨٣.

١٤- د. أحمد عبد الرحمن إبراهيم: الفضائل الخلقية فى الإسلام، دار الوفاء للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٨٩ ص١٢، يقول: "إن هذه الدراسة للفضائل لم تدع لدينا أى شك فى أن للإسلام نظامه الأخلاقى الأصيل وفضائله الخلقية المتميزة... بطبيعة الحال مصادر هذه الدراسة أساساً لابد أن تكون من القرآن الكريم والسنة الشريفة"، المصدر السابق، ص١٤

١٥- د. أبو اليزيد العجمى: مقدم تحقيق كتاب الراغب الأصفهانى، الذريعة إلى مكارم الشريعة ط٢ دار الوفاء للطباعة النشر ١٩٨٧، ص١١.

١٦- فى النص الاستماع إلى الموسيقى، ولا نستطيع أن نقره على ذلك لأن مثل هذه القضايا تستحق نقاشاً أعمق.

١٧- راجع د. فهمى محمد علوان: القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٩، ص١١.

١٨- المرجع السابق، ص١٠.

١٩- المرجع السابق.

٢٠- د. حسن حنفى: من العقيدة إلى الثورة (خمس مجلدات) مكتبة مدبولى القاهرة، وراجع أيضاً دراستنا عن تجديد حسن حنفى لعلم الكلام بعنوان "الإنسان فى الأصولية الجديدة" مجلة الوحدة العدد ٧٧-٧٨ فبراير - مارس ١٩٩١ ص٢٢٤: ٢٣٢.

٢١- د. محمد السيد الجليند: قضية الخير والشر فى الفكر الإسلامى، مطبعة الحلبى ط٢، القاهرة ١٩٨١.

٢٢- د. أحمد محمود صبحى: الفلسفة الأخلاقية فى الفكر الإسلامى، دار المعارف، القاهرة ١٩٦٩ ص٤٩: ٥٠. وانظر دراستنا عنه فى كتاب الأخلاق فى الفكر العربى المعاصر، دار قباء القاهرة ١٩٩٩.

٢٣- د. عبد الفتاح عبد الله بركة: فى التصوف والأخلاق، دراسات ونصوص دار القلم، الكويت ١٩٨٣ ص٥٦.

٢٤- لعل أهمية هذا النوع من الأدب فى بيان الفضائل الأخلاقية تجعلنا نعد ابن المقفع، وهو ليس فقط من الشخصيات الأدبية، فى مقدمة المفكرين، وقد خصصت له كتب الأخلاق العربية الحديثة عدة فصول كما نجد لدى كل من: د. ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، ط٢ دار الأندلس -بيروت ١٩٨٢ (الفصل الخامس) عبد الله ابن المقفع ص٢٠٣: ٢١٧، والدكتور حامد طاهر: الفكر الأخلاقى فى الإسلام، القاهرة ١٩٨٣ (الفصل الأول) آداب مجالسه لابن المقفع ص ١٠: ٤٠، والدكتور ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى، الدار الأهلية للتوزيع، بيروت، ط٢ ١٩٨٦ ص٩.

٢٥- لا يشير دى بور إلى أى من الفلاسفة الأخلاقيين العرب المسلمين الذين قدموا جهوداً كبيرة فى هذا المجال خاصة الكندى والفارابى وابن سينا وأبو الحسن العامرى وابن باجة وابن رشد وابن حزم وغيرهم، وما تعليل لذلك سوى غياب المصادر وقلة النصوص المتاحة أمامه وإن كنت أشك فى ذلك.

٢٦- لم تبحث الأخلاق عند إخوان الصفا بحثاً كافياً باستثناء ما قدمه د. ناجى التكريتى والدكتور صالح الشماع عن النفس والأخلاق عند إخوان الصفا فى كتاب رسائل فلسفية، دار الشئون العامة بغداد ١٩٨٩.

٢٧- راجع دراسة د. عبد العزيز عزت "مسكويه وفلسفته الأخلاقية ومصادرها - مطبعة البابى الحلبى وأولاده بمصر ١٩٤٦.

٢٨- خصص دى بور فقرة طويلة للغزالى، وهو الوحيد الذى وصفه بوصف فيلسوف بحيث يوحى إلى القارئ أن الغزالى أهم شخصية فى الفكر الأخلاقى الإسلامى، من هذا الاهتمام الذى يوليه دى بور يسرى لدى الباحثين اللاحقين حيث لا يخلو معظم كتب الأخلاق الإسلامية من تناول الغزالى.

٢٩- لقد اقتصرت تلك الحركة، وهذا التأثير إلى حد كبير على العلوم والتقنيات والتى لم تستوعب فى تلك البلاد إلا بصورة سطحية، أما بخصوص مدى نجاحها وإثمارها فى المجال السياسى والاجتماعى والاقتصادى، فضلا عن الأخلاقى فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده، وواضح بعد ما يقرب من تسعون عاماً أن التوجه إلى فكر الغرب أصبح هو التيار السائد فى معظم الدول الإسلامية.

٣٠- يقول: إنه من حيث الشكل الأخلاقى فإن العالم الإسلامى حتى بصورته الحالية يمكن تشبيهه نوعاً ما بأوروبا فى القرون الوسطى أكثر من تشبيهه أو مقارنته بعالم اليوم.

٣١- فالزنوج فى شمال إفريقيا رغم كونهم ذوى طباع مستهتر، وأيضاً غير جديرين بالثقة، إلا أنهم متعصبون فى أخلاقهم للدين، والبربر وهم -كما يقول- همجيون أفظاظ من الصعب إخضاعهم وترويضهم، أما الفلاحون المصريون فقد اشتهروا بقوة التحمل والصبر... ومسلموا الهند شديدو الاختلاف عن الأفغان، والجاويين شعب هادئ سهل القيادة والأخيين Achehnese شعب محب للحرب وأعمال السلب والنهب.

٣٢- نقوم الآن بتحقيق مخطوطة عربية لنص الأخلاق ناصرى تحمل عنوان "تزكية الأرواح عن موانع الفلاح المعروف بالمختار من أخلاق ناصرى".

٣٣- راجع ماسينيون بحث فى نشأة المصطلح الفنى للتصوف الإسلامى ط١ باريس ١٩٢٢ الطبعة الثانية ١٩٥٤ ص١٠٤: ١٠٥، والدكتور أبو الوفا التفتازانى: مدخل إلى التصوف الإسلامى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة سنة ١٩٩٣. والدكتور عبد الرحمن بدوى: تاريخ التصوف الإسلامى، وكالة المطبوعات، الكويت ط٢ ١٩٧٨ ص٤٤: ٦٢.



الأخلاق والحياة الأخلاقية
عند المسلمين

أولا : محمد ﷺ والقرآن :

حيث إن الإسلام فى نشأته وتطوره قد تأثر إلى حد ما بالأفكار الأخلاقية عند العرب القدماء، فمن الأفضل تقديم لمحة تمهيدية موجزة عن هذه الأفكار، والظروف الاجتماعية التى ظهر فيها محمد، والتى ظلت باقية حتى اليوم عدا بعض التغيرات الطفيفة بين سكان الصحراء، وقد وصلت إلى مرحلة التنظيم وساد حياة الناس ونظمهم نوع من العرف الراسخ هو الأخلاق القبلية، وبقدر ما يتيح لنا وضعنا الحكم على الأمور فإنه يمكننا القول بأن أفكارهم الأخلاقية كانت تنطوى على روح دينوية، خالصة كتلك التى سادت بين تجار المدن أو كتلك التى كانت بين البدو. وهكذا وقد نشر الرسول (ﷺ) دعوته بينهم منددا بخطاياهم منذرا إياهم بيوم الحساب وعذاب النار، لكنه فى البداية لم يلق منهم إلا السخرية، وعندما تحول خطابه بدرجة ما إلى حياتنا الدنيا أخذ الناس أقواله عن الدار الآخرة مأخذ الجد.

ولكن بينما عكف العرب القدماء على المتع الحسية، والمصالح المادية فلا يمكن اعتبارهم لا مبالين كلية بالأمور الأسمى والأرقى، فكما يمكن أن نلاحظ من الانضباط القوى الذى ولدته بينهم قصائد الهجاء، وهو انطباع يرتبط فى جزء منه بالرهبة من السحر، أن لديهم إحساساً قويا بالفخر الشخصى والقبلى. وقد لقى المثل الأعلى الأخلاقى للبدو مجالا للتعبير عن نفسه متمثلا فى الصبر على الفاقة والحرمان، والقدرة على الاحتمال، وكذلك فى الانتماء، الذى جزئه الأكبر انتماء للأقران وأعضاء القبلية، أكثر منه انتماء لشخص زعيم القبيلة وحده، وكذلك عبر المثل الأخلاقى الأعلى للبدو عن نفسه فى الشجاعة، والتى غلب عليها نوع من الدبلوماسية أو السياسية، وتجلى ذلك المثل فى الحفاظ على حياة الأعداء فى الحروب وفى حملات قطع الطريق، وأخيراً يأتى كرم الضيافة هو فضيلة أصيلة فى المناطق التى تتسم بالفقر وشظف العيش وصعوبة الظروف التى لا تساعد على

ممارسة تلك الفضيلة، وبالمقارنة بالبدو نجد أن أهل الحضر لديهم قدر أكبر من حكمة التصرف فى الأمور الدنيوية، ولقد كان أهل مكة خاصة قبل وبعد بعث محمد على قدر من الحذق والمكر أتاح لهم أن يضعوا تجارتهم فى إطار من البيئة الدينية المقدسة وأن يستفيدوا من ورع القادمين للتجارة وحبهم للدين ورغم اعتراف أهل مكة صراحة بتمسكهم بأخلاق وسطية حيث يوازنون فى ذلك بين المصالح الدنيوية، الدينية، يتميز أهل جدة بغلبة الناحية الدنيوية، وأهل المدينة بالتقوى والورع[1].

ويمكننا أن نعثر فى القصائد الشعرية قبل محمد على بعض الأقوال الشعرية المتناثرة والمعبرة عن العواطف الأخلاقية*، حيث نجد تحذيرات من التكبر وتهديدات من الانتقام الإلهى، أما تلك الاستثناءات التى يتم فيها فصل المفاهيم الدينية عن العرف والقانون فيمكن ردها إلى التأثر باليهودية والمسيحية، ومن ذلك المنطق والتأثير انطلق محمد فى كل المواقف الهادفة إلى تحسين الأخلاق فيما بعد، وقد ركز محمد على ضرورة الإيمان الشخصى والأخلاق الشخصية. (ولا تزر وازرة وزر أخرى)[2]، وفى يوم الحساب سوف يسأل كل إنسان عن نفسه: (يا أيها الناس اتقوا ربكم واخشوا يوما لا يجزى والد عن ولده ولا مولود عن والده شيئا)[3].

والقرآن يحث أيضا على ضرورة التوبة والهداية وصلاح القلب، وتغيير النفس، فالنيات الطيبة مطلوبة، أما الحكم على الأخطاء غير المتعمدة فيتسم بالترفق، باختصار فإن الله لا يصعب الطريق على عبده المؤمن، فالله غفور رحيم.

وبالرغم من ذلك فإنه نظرا لقلة عدد صحابة الرسول فى بداية بعثته، فلم يكن من السهل عليهم تطبيق تعاليمه والاستجابة لها فى مجال الأخلاق الفردية، تلك التعاليم التى كان اتباعها سببا فى تمزيق الروابط الأسرية فى العديد من الأسر وقتها ـــ فى البداية حدث ذلك بصورة صارمة ثم بدأت تخف فيما بعد ـــ وقد حدث صراع بين تلك التعاليم والتقاليد المعتادة الراسخة، وبذلك اكتسبت تلك الأخلاقية

---

* انظر دراسة د. ناجى التكريتى: الأخلاق فى الجاهلية، حولية كلية الآداب، جامعة بغداد ١٩٨٣.

بين المؤمنين الصادقين قوة وتأصلا أكثر من الروابط القبلية، وفي ضوء المثال الذى قدمناه، صارت هناك رابطة أخوية وقرابة بين كل مؤمن وآخر، ومن هنا كان الإسلام رسالة كونية عامة، يمثل التراحم والمساواة فيها دورا بارزاً، إلا أنه بقيت بعض المسائل مثل: حق الحماية وكرم الضيافة والثأر لم يتم إخضاعها تماما للمثل الأخلاقى الأعلى، ومما لا شك فيه أن القصاص قد أبطل وألغى الثأر وذلك من حيث المبدأ، إلا أنه فى الممارسة والواقع لم يتم القضاء تماما على عادة مثل عادة الثأر، وإن كانت قد خفت حدتها، وقد أسهمت قيود الحضارة المدنية فى الحد من تلك العادة بحيث لم يعد الانتقام ينال إلا الجانى أو القاتل الحقيقى، بل أكثر من ذلك يمكن القول إن الرسول قد ساعد على الارتقاء بحياة الإنسان بتحريمه بعض العادات الجاهلية مثل وأد البنات، وإن كانت ممارسة الإجهاض قد انتشرت بدون رقيب فى بعض الأقطار الإسلامية.

والأخلاق فى القرآن يمكن تحديدها فى الصيغة التالية: أمن وعمل صالحا. فالإيمان بالطبع هو الالتزام المبدئى، وبدون الإيمان فإن كل الأعمال لا جدوى لها أو هى مجرد سراب[٤]، وحيث إن المقام لا يتسع فى هذا البحث لتناول معنى الإيمان، أو حتى واجبات وفرائض الدين بمعناها المحدد، فإن اهتمامنا الأساسى هنا ينحصر فى السؤال التالى: ما الذى يتضمنه معنى "العمل الصالح"؟.

ومن بين فضائل إنسانية عديدة فإن القرآن يؤكد مراراً على الإحسان، إيتاء الزكاة والتصدق على الفقراء والمحتاجين واليتامى والغريب أو عابر السبيل، والعبد والأسير، وبخاصة فى الصور الأكثر شيوعاً وهى الزكاة، بمعناها الأصيل بدون انتظار مقابل أو إعطاء من وراء ذلك حتى لو كانت كنوز الدنيا، بل طمعا فى ثواب الآخرة، وقد تجلت تلك الروح عند الرسول نفسه، خاصة فى الأعوام الأولى للدعوة فى مكة عندما أكد على ذلك فى حديثه مع الأغنياء، ولكن فيما بعد وعندما أصبح أتباعه يكنون مجتمعا سياسيا فى المدينة خف إعلان الخصومة مع الأغنياء، كما حدث تطور مباشر فى أداء الزكاة كتعبير إرادى عن الحب، وهو ما يتطابق مع ما لدى اليهودية، وعلى الأخص اليهود الشرقيين والنصارى، ومن التقوى والخوف من الله، والفضيلة ككل، وقد تم فرضها تدريجيا على الملكية ثم

أصبحت كذلك إحدى مبادئ الإسلام الرئيسة الخمس[٥]. وقد جرى العرف فى البلاد الإسلامية أن يتم دفع الزكاة للخزانة العامة أو بيت المال، ولم يهمل جامعو الزكاة مصلحتهم أو منفعتهم الشخصية فى الوقت الذى تم وضعهم بواسطة علماء الشريعة والفقه والكهنة ـ إذا جاز لنا أن نتكلم عن كهنوت فى الإسلام ـ كأحد الفئات المستحقة للزكاة مثلهم فى ذلك مثل الفقراء والمحتاجين.

وعلاوة على الصدقات والزكاة فإن القرآن قد ذكر أنواعا أخرى عديدة من الفضائل المحببة إلى الله، مجموعة من الوصايا والأوامر الإلهية والتى لم توضع فى صورة مرتبة والتى يبدو كما لو أن هناك علاقة بينها وبين الوصايا العشر لموسى كما نجد فى سورة الإسراء (الآية ٢٣: ٤٠).

﴿وَقَضَى رَبُّكَ أَلاَّ تَعْبُدُواْ إِلاَّ إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِمَّا يَبْلُغَنَّ عِندَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلاَهُمَا فَلاَ تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلاَ تَنْهَرْهُمَا وَقُل لَّهُمَا قَوْلاً كَرِيمًا وَاخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُل رَّبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا رَّبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ إِن تَكُونُواْ صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلأَوَّابِينَ غَفُورًا وَآتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلاَ تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُواْ إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا وَإِمَّا تُعْرِضَنَّ عَنْهُمُ ابْتِغَاء رَحْمَةٍ مِّن رَّبِّكَ تَرْجُوهَا فَقُل لَّهُمْ قَوْلاً مَّيْسُورًا وَلاَ تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلاَ تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَن يَشَاء وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا وَلاَ تَقْتُلُواْ أَوْلادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلاقٍ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُم إنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْءًا كَبِيرًا وَلاَ تَقْرَبُواْ الزِّنَى إِنَّهُ كَانَ فَاحِشَةً وَسَاء سَبِيلاً وَلاَ تَقْتُلُواْ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاَّ بِالحَقِّ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا فَلاَ يُسْرِف فِّي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا وَلاَ تَقْرَبُواْ مَالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّى يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُواْ بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْؤُولاً وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذا كِلْتُمْ وَزِنُواْ بِالقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلاً وَلاَ تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولاً وَلاَ تَمْشِ فِي الأَرْضِ مَرَحًا إِنَّكَ لَن تَخْرِقَ الأَرْضَ وَلَن تَبْلُغَ الْجِبَالَ طُولاً كُلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾ (*).

* الإسراء: الآية ٢٣: ٤٠.

كل هذه الوصايا قصد بها أساسا المسلمون ولا تطبق على أتباع الديانات الأخرى إلا بدرجة محدودة، أما بالنسبة إلى المسيحيين واليهود وأصحاب الكتب الأخرى والكفار من الذين لا تظلهم مظلة الإسلام وحتى المرتدين فقد كانت سياسة الإسلام تجاه هؤلاء هى الحرب المقدسة، وهنا نجد أنفسنا أمام حالة من الحصر والتقيد لمعنى الإخلاص والولاء والالتزام، ولمن يوجه ذلك الإخلاص والولاء أساسا. ويمكن أيضا ملاحظة ذلك من خلال رؤية الإسلام فى الحد من الحرية الأخلاقية للفرد لاعتبارات دينية، والمبدأ الأساسى هو أن الله هو القادر المهيمن وأن البشر عبيده الذين لا أفضلية لهم ولا تمايز إلا بعبادته وطاعته، وبالتبعية فإن إرادة الله ويتبعها رؤية الرسول هى الفيصل بين الخير والشر، فالإسلام يعنى ببساطة الاستسلام والانقياد لإرادة الله.

وللحدود Sanctions الأخلاقية فى الإسلام طابع دينى أيضا. فالثواب والعقاب بمفهومها الأساسى والمجدد ينتميان إلى العالم الآخر، فمعظم البشر لابد لهم من التكفير عن ذنوبهم فى نار جهنم، ولكن أولئك الذين آمنوا وعملوا صالحا فهم الذين سيستمتعون بنعيم الجنة والتى صورها محمد بطريقة مستوحاة من طريقة عرض محلات الخمور أيام العرب القدماء، ونتيجة لإنكار الذات فى الحياة الدنيا والامتناع عن شرب الخمر والميسر والترف بصفة عامة فإن المؤمنين سيكافأون فى الآخرة على ذلك مكافأة تتمثل فى الحور العين الذين يخدمون أصحاب الجنة (الخالدين فيها بلا موت) بكئوس لا تكسر.(*)

ثانيا: محمد ﷺ والسنة:

ولم يدع محمد أنه قديس، ولم يكن كذلك ولكن بعد موته بقليل كرس المسلمون المجتهدون أنفسهم للعمل بسنته والاقتداء به فى حياتهم، إن القرآن لم

* يساعد الكتاب الإسلاميين على تدعيم هذا الموقف حيث يكرس ابن قيم الجوزية (٦٩١-٧٥١) كتابه، "حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح"؛ فى ذكر نساء أهل الجنة، والحور العين، وذكر نكاح أهل الجنة (انظر الفصول من الثالث والخمسون إلى السابع والخمسين).

يقدم المعلومات الوافية لكل تفاصيل الحياة فقد نشأت الحاجة لمعرفة وافية عن أسلوب حياة النبى، وحياة الصحابة والتابعين، وحيث إن الكذب والاحتيال (بحجة الخوف على الدين) لا تعد أشنع الخطايا فإن العرض قد واكب الطلب الملح للمسلمين بمعرفة المزيد عن حياة النبى، فنحن نجد فى الإسلام مجموعات عديدة من السنن التى اختلط فيها المؤكد بالزائف والدخيل، وهكذا تم استبدال العرف القبلى القديم بالسنة النبوية، والمؤمن الحقيقى يشعر بالتزامه باتباع هذه السنة بقدر ما يستطيع من الولاء والإخلاص وبينما نجد العبارة الأولى فى أشهر كتاب جامع للأحاديث (صحيح البخارى) تعكس روح القرآن فى تأكيده على أن الحكم على الأعمال إنما يكون بالنيات، إلا أننا نجد أن امتثال المؤمن إنما يقاس بظاهر عمله، أو بمعنى آخر، إن الحكم على الإيمان إنما يكون مرتبطا بظاهر عمله وأدائه للفرائض العلنية أكثر منه حكما على أخلاقه، ويعزى لعمر بن الخطاب ثانى خلفاء الرسول (ﷺ) قوله:

"الآن ــ وقد انقطع الوحى بموت النبى ولم يعد ممكنا الكشف عن السرائر ــ فإننا نحكم على الناس بأعمالهم فما بدا لنا منه عملا صالحا فله عهدنا، أما السرائر فالله أعلم بها، أما من ظهر لنا منه غير ذلك فلا عهد له عندنا ولا يحكم عليه بالإيمان حتى وإن أقسم على صدق نواياه[٦].

ويبدو أن الكثيرين ممن استفادوا أو استغلوا تلك المقولة لعمر من غير المؤمنين الحقيقيين قد أغفلوا الجملة الاعتراضية التى تتعرض لحكم الله على السرائر، بل أكثر من ذلك فإنه وفقا للسنة فقد كان من السهل ممارسة بعض السنن الشكلية مثل: استعمال السواك أو الاستنجاء بالماء، أو الرمل أو الطهور بدلا من تطهر النفس من الإثم وعبادة الله بقلب مخلص فى السر والعلن، وهكذا فإن الكم الكبير من الوصايا الأخلاقية فى الإسلام كما وجدت فى القرآن وبشكل أخص فى السنة إنما تحمل بعداً شكلياً، وربما أغامر فأقول طابعا تجاريا[٧]، فالمؤمن يتاجر مع الله وليس أدل على ذلك من أن أحد الأحاديث الشريفة التى تنص على أنه بمجرد دخول المرء إلى الإسلام فإن أعماله الصالحة السابقة على إسلامه تحسب لصالحه أو فى ميزان حسناته[٨].

ـ وتتفق السنة مع القرآن فى التأكيد على إعطاء الزكاة والصدقات مكان الصدارة من الأعمال الصالحة، فإذا لم يكن المرء قادرا على دفع الزكاة فليعمل بيديه حتى يتمكن من اكتساب ما يعينه على دفع الزكاة فهذا هو مفهوم العمل أو المغزى منه كما قدمته السنة(٩)، وربما كان من قبيل الاستثناء فقط أن تضفى السنة والأحاديث قيمة أخلاقية مستقلة عن العمل أى بعيدا عن كونه وسيلة للإعلان عن دفع الزكاة، وفى الوقت الذى لم يتحدث فيه القرآن عن ذلك الموضوع وهو العمل وقيمته الأخلاقية. وفى ذلك السياق فقد قيل هذا الحديث عن لسان الرسول"ما أكل ابن آدم طعاما قط خيرا من عمل يده، وداود أكل من عمل يده"ولكن هذا القول ربما تضمن بالإضافة إلى أحاديث أخرى كثيرة التركيز على أن العمل أفضل من التسول ولكن ليس أفضل من إيتاء الزكاة والصدقات(١٠)، وأداء الزكاة كعنصر من عناصر إنكار الذات الموجود فى الإسلام منذ بدايته قد تأثر بقوة بالمسيحية والديانات الهندية كما يمكن استنباط ذلك من حقيقة كون السنة أقل تميزا من القرآن فى عربيتها، وعندما انتشر الإسلام فى المقاطعات المسيحية من الإمبراطورية الرومانية فقد استوعب عناصر كثيرة من الزهد المسيحى.

وقد كان جولد زيهر Golodziher على رأس من فندوا مقولة أن الإسلام فى أوله كان مجرداً تماما من الروح الأخلاقية(١١)، ومما لا شك فيه أن السنة تحوى الكثير من العناصر الأخلاقية. ومن المسلم به أن اللغة العربية ليس بها تعريف واحد محدد للضمير، ولكن يمكن فيهم إشارات للموضوع بشكل واف من خلال تركيبات كلامية مثل؛ عدم ارتياح القلب؛ وطبقا لحديث ذى قيمة كبيرة فى الإسلام، الإثم ما حاك فى صدرك وكرهت أن يطلع عليه الناس. ويمكن أن نستنتج من الفقرة الأخيرة رائحة التقليدية إلا أن هناك الكثير من الأحاديث النبوية الأكثر توضيحا لضرورة الإخلاص الداخلى القلبى.

وفى هذا السياق نقرأ؛ أتدرون أى الأعمال أفضل من الصلاة والصوم والزكاة الصلح بين متخاصمين؛ أو فى حديث آخر؛ أفضل عمل للمرء (من شعيرة الصلاة) هو صلاته فى بيته لا يراه أحد إلا الله، ولا هم له إلا التقرب من الله"،

وهناك حديث آخر مؤداه أن امرأة دخلت النار برغم صلاتها وصيامها لأنها كانت تؤذى جيرانها وتسبهم، بينما دخلت امرأة أخرى مقصرة فى صلاتها وفى أداء فروضها الدينية الجنة لأنها كانت تعطى الفقراء والمحتاجين ولا تؤذى جيرانها، فرحمة الله دائما ما تكون هى الهدف أمام عينى المؤمنين ولذلك فهم مطالبون بأداء صالح الأعمال[١٢].

وفقا لحديث من أفضل الأحاديث التى كثيرا ما يتم الاستشهاد بها فإن أفضل الأعمال هى:

بر الوالدين، عدم إكراه فتاة على زواج لا تريده، إعطاء الأجير حقه، وهناك حديث آخر ذو مغزى وله أصله بين الصالحين والمؤمنين، ذلك الحديث يعدد القائمة التالية من الوصايا:

أحبوا الفقراء وألفوهم، انظروا إلى من هم دونكم فى الدنيا ولا تنظروا من هم أعلى منكم فى الدنيا، لا تطمع فيما عند الناس، كن وفيا للأقربين وإن آذوك، قل الحق ولو على نفسك، لا تدع لحب الانتقام عليك سبيلا، أكثروا من قول لا حول ولا قوة إلا بالله فهى مفتاح الكنوز التى تحت عرش الله.

وربما كانت الوصية الأخيرة (الخاصة بقول لا حول ولا قوة إلا بالله) هى أكثر الوصايا المذكورة نصيبا من الحماس لتنفيذها والعمل بها، حيث نجد أنها تستعمل كصيغة سحرية كما فى (ألف ليلة وليلة) على سبيل المثال، ولكن على الأرجح فإن الحياة اليومية للمسلمين لم تكن على درجة كبيرة من الاتفاق مع هذه الوصايا، كما لم يكن اهتمام الناس منصبا على القرآن والسنة بقدر اهتمامهم بالفترة التى عاشها الرسول فى المدينة عندما تركز حبه للنساء وعدائه لغير المؤمنين وطمعه فى ممتلكاتهم، وفى الأعوام الأولى للإسلام ظهر المؤمنين الأخيار الصالحون كغزاة للعالم، الذين مهما كانت آمالهم ورغبتهم فى ثواب الآخرة فإن ذلك لم يحل بينهم وبين السعادة الطاغية بالمغانم الدنيوية.

ثالثا: تطور الشريعة (القانون):

وبالنسبة إلى المسلم الحقيقى كما هو بالنسبة إلى اليهودى المخلص فإن الدين يعنى الشريعة، التى يجب أن تسيطر وتنظم كل حياة الإنسان. ومن وجهة النظر الشرقية ليست فقط الحياة الاجتماعية، وإنما أيضا الحياة السياسية يرتبطان بالدين ارتباطا وثيقا، ومن ثم فقد شكل اليهود والمسيحيون والذين ضمنوا التسامح والحماية فى ظل الإسلام بدفع الجزية شكلوا نوعا من السلطة فى السلطة Impermium in imperio وكذلك أيضا بالنسبة إلى المجتمع المسلم فإن القانون الدينى والدنيي وى شيء واحد وهذا يسرى — نظريا — بصفة عامة فى ظل الاحتلال، بينما المثل الأعلى أو المثال يتحقق فى ظل حاكم ذو عقيدة أفضل. والعلم بالشريعة (وهو ما يعرف بالفقه) — وهى شريعة ذات ضوابط وقيود أخلاقية — ملزم وفرض على كل مسلم عاقل. وشرعا فإن الأطفال تحت سن السابعة وكذلك النساء أيضا فى معظم الأحوال — يتم إعفاءهم من ذلك الفرض: فالأطفال تحت سن السابعة معفيون حيث إنهم لا يستطيعون التمييز بعد بين الخير والشر، والصواب والخطأ، أما بالنسبة إلى النساء فهن معفيات لأنهن طبقا للسنة أو الحديث المعروف وقود النار(*).

وتلك الشريعة المستندة إلى القرآن والسنة والمتأثرة إلى حد ما بعلم الفقه والقانون الرومانى قد دخل عليها عملية تطوير مستقل. ومثلما اكتسبت بعض الأحاديث النبوية مكانة وإعتباراً، كذلك فإنه فى الإسلام السنى فإن المدارس الفقهية الأربع قد تمتعت بقوة قبول وسلطة كبيرة حتى قبل أن يصل تطور علم الحديث إلى مداه. ومنذ أن أخذ ذلك التطور مكانته — فى الثلاثة قرون الأولى فى الإسلام — فإن القرآن والسنة بعد ذلك وحتى الآن قد أصبحا حرفا ميتا اللهم إلا فى بعض الفرائض كما تم استبدالهما فى الحياة العملية بالفقه (القانون).

وبإمكان المسلم أن يتعلم ما لابد له من عمله أو اجتنابه عن طريق الكتب الميسرة فى الفقه وأحكام أبرز المفسرين المعاصرين. ولكنه يتعلم أيضا أن تطبيق

* هذا تجنى واضح فالنساء مكلفات بالشريعة كالرجال.

الشريعة المقدسة فى عالم غارق فى الشر كعالمنا أو حتى فى العالم الإسلامى نفسه أمر غاية فى الصعوبة، لكن ترتفع درجة إمكانية ذلك التطبيق بدرجة ما فى محيط الأسرة أو فى محيط الدوائر الملتزمة دينيا، وفى نظر المؤرخين الإسلاميين تعد فترة حكم الدولة الأموية المتسامحة (٦٦١-٧٥٠م) فترة تتسم بالدنيوية إلى حد كبير. وعلى الرغم من تبنى الدولة العباسية (من ٧٥٠م) للمبدأ الفارسى بعدم فصل الدين عن الدولة فإنها لم تكن أفضل حالا، وفى معظم الطوائف الإسلامية المتعددة مثل الشيعة أو طوائف أخرى كثيرة فإن الخلاف بين الحكومات ورعاياها بشأن الشريعة كان له أثر كبير فى أن يصبح الرياء والنفاق فضيلة.

ونشير هنا إلى مبدأ (التقية) عند الشيعة، والذى طبقا له يتعين على الشيعى الذى يحيا فى بلد معادى أن يخفى أو ينكر معتقداته (فعلا وقولا) لضمان أمنه الشخصى ومصلحة رفقائه الشيعة، وفى كل مكان فى محيط بلاد الإسلام وفى كل فتراته التاريخية فإن التناقض بين الأفكار والتطبيق الفعلى قد أدى من ناحية إلى سياسة تراضى من قبل الأغلبية، ومن ناحية أخرى عزز من الشكوك والصراعات النفسية، كما أدى كذلك إلى محاولات عديدة بزعامة المهدى لاستبدال نظام أتم بنظام آخر أفضل. وبالتبعية فقد اقترنت محاولات الإصلاح الدينى والأخلاقى بالحركات السياسية. ويعد عمل مثل الذى قام به اللواء Booth والذى كان قائداً لجيش العبيد والذى سعى لإحراز نتائج أخلاقية وروحية بين المسيحيين يعد مستحيلا فى الإسلام إلا إذا حاول هو وضباطه القبض على زمام القوة السياسية.

والتطور التاريخى للفقه الإسلامى لا يمكن تناوله هنا بالتفصيل، ولكننا نكتفى بأن نحيل إلى أعمال جولد زيهر وسنوك هرجورنيه وآخرين، ولكننا هنا نركز اهتمامنا على الفقه من ناحية احتوائه لمفاهيم أخلاقية وإعطائه مساحة للتعبير الحر عن الحياة الأخلاقية، وفى هذا المجال يعتبر تقسيم الأعمال طبقا لدرجات الالتزام الشرعى بها من أهم النقاط، ونجد هنا عدد من أسئلة تلك التقسيمات التى تختلف فى درجة تطابقها مع بعضها البعض والقسم الأكثر قبولا يحتوى على خمسة أبواب شرعية كما يلى:

١- الفرض أو الواجب ويشمل الأعمال التى يثاب على أدائها أو يعاقب على إهمالها.

٢- المندوب أو المستحب وهى الأعمال التى يثاب على فعلها ولكن لا يعاقب على تركها.

٣- المباح أو الجائز ويشمل الأعمال التى لا يثاب على فعلها ولا يعاقب على تركها.

٤- المكروه وهى الأعمال غير المستحبة ولكن لا يعاقب عليها الشرع.

٥- الحرام، وهو يتناول كل الأعمال المحرمة على الإطلاق والتى يقع مرتكبها تحت طائلة العقاب.

أما بشأن إلحاق الأعمال بالأبواب المناسبة لها لتندرج تحتها فى الترتيب المذكور أعلاه، فإنه يمكن القول إنه ربما لا يوجد إجماع بين العلماء فى الإسلام، والأخلاقيون الأكثر تساهلا بين علماء الشريعة يحاولون إخراج بعض الأعمال المندرجة تحت باب (الحرام) إلى باب أخف درجة، وكذلك يحاولون تصنيف بعض الفروض على أنها تندرج تحت المستحب، وبصفة عامة فإن المبدأ المنظم لهذا الأمر هو الرأى العام أو ما يسمى بإجماع علماء الأمة. وهذا الإجماع له حق الإلزام، فالضمير ليس فقط فى مسائل العقيدة بل فى أدق تفاصيل الحياة اليومية. ومع ذلك وبرغم كل شىء فإن العديد من المسلمين سواء عن جهل أم ضعف إرادة، يسيرون فى حياتهم وفقا لعادات معينة، بل إن ما هو أسوأ أن بعضهم يمارس سلوكا حرا أو يمارس حريته الشخصية دون التزام بأية قيود.

ولا يكون للشرع نفس درجة الإلزام بالنسبة إلى كل فرد، فالشرع قد ميز بين الوجبات أو الفروض الإجبارية أو ما يعرف بفرض العين، وبين الالتزامات التى يختص بها أشخاص معينون أو ما يعرف بفرض الكفاية، ويُعدُّ مثال الاشتراك فى الحروب الدينية أو الجهاد نموذجا لذلك (الفرض الكفاية).

وهناك فصل آخر هو ذلك التميز بين الخطايا أو الكبائر، وبين الصغائر، وهو تميز محدد على نطاق واسع فيما يخص مبدأ الدليل والذى يتطلب أن يكون الشهود فوق مستوى الشبهات، والخطايا أو الكبائر بصفة عامة هى:

القتل، الزنا، السرقة، الربا، عدم أداء الزكاة وما شابه ذلك ومن قبيل الصغائر الاستماع للموسيقى محرمة أو ممارسة بعض الألعاب غير المشروعة، وكما كان متوقعا فقد انحدر علم الشريعة فى التعامل مع هذه الفروق إلى فتاوى الناس، وخطاب الشريعة يقتل الروح الأخلاقية ويمكننا أن نجد توضيحا لذلك فى (ألف ليلة وليلة) الليلة ٢٩٦ وما يليها، ويبين جولد زيهر (فى محاضرات عن الإسلام ص٦٣ وما يليها)؛ كيف أن العلماء الشرعيين قد خفت حدة أصواتهم فى مسألة تحريم الخمر.

رابعا: تطور المذهب:

وقد أسس الإسلام فى البلاد التى فتحها علاوة على المدارس السياسية الشرعية. نظما أو أنساقا للمذاهب ذات عنصر أخلاقى قليل أو كثير، كما أسس أيضا أدبا معروفا محكما Didacitc ومع هذا الأدب سوف يتركز تعاملنا لاحقا (الفقرة ٦)، أن الأمر ذو أهمية عاجلة وملحة لتطور المذهب الإيمانى فى الإسلام أن نعمل الفكر حول اللاهوتيين المسيحيين.

ويعد المذهب الأخلاقى الدينى للمعتزلة (من القدرية) عاملا ذو دلالة مهمة للعصور اللاحقة، وقد كانت تسمية هذه الطائفة فى الأصل (أهل العدل الإلهى) لأنهم كانوا يعتقدون أن الله هو العادل والذى يجازى الناس وفقا لما يستحقون. ولم يكن ذلك المفهوم إسلاميا أصيلا فى بداية الإسلام، وإنما كان المفهوم الأصلى عن الله ــ وربما الروحانى، ما زال لذلك المفهوم تأثيره ونفوذه ــ ومؤداه أن الله منتقم جبار مع أعدائه، وغفور رحيم مع أوليائه وأنه متعسف فى انتقامه ومجامل فى رحمته وغفرانه. ولا شك أن تلك الأفكار بالنسبة إلى الكثيرين تُعدُّ نتاجا لسلوك ظالم لا أساس له ــ كما يمكن للإنسان أن يتعدى حدود الشرع ويظل برغم ذلك مؤمنا، فالاعتراف بالذنب لله فى كلمات أو حتى فى السر بين الإنسان ونفسه ــ إيمان بدون عمل ــ كان هذا هو المطلوب. وهكذا كانت تعاليم المرجئة والذين برغم تميزهم بين الصغائر والكبائر، إلا أنهم اعتقدوا أنه حتى الكبائر يغفرها الله مسلم الذى ينطق الشهادتين.

وقد تم مواجهة فكر المرجئة من قبل الطائفة القوية (الخوارج) والتى لقبت بالتطهرية الإسلامية. وقد عدّ الخوارج مرتكب الكبيرة خارجا عن الإيمان أى كفروه وأكدوا على أنه لا إيمان بلا عمل، وتقترب تلك الرؤية من الأخلاق عند المعتزلة والتى ربما تكون قد تأثرت مثلها بالفلسفة والمسيحية ومن المؤكد أن كثيرا من المعتزلة الأوائل قد أكدوا على أهمية الأعمال الصالحة وفى هذا الصدد يمكن مقارنتهم بالبلاجيين فى الكنيسة المسيحية[١٣] إلا أنهم لم يتميزوا لا بالليبرالية فى اللاهوت ولا بالليبرالية فى الأخلاق.

بل أكثر من ذلك فإن تصورهم للعدل الإلهى ارتبط ارتباطا وثيقا بالسؤال عن مدى حرية اختيار الإنسان. ولا يمكن استنباط إجابة واحدة واضحة تماما لتلك المسألة من القرآن والحديث، إلا أن جمهور المؤمنين قد ظل على اعتقاده فى القضاء والقدر، تلك الفكرة التى مؤداها أن كل شيء حتى الشر والخطيئة يحدث بأمر الله، وأن إرادته مازالت تسيطر على عقول قاعدة عريضة من الناس حتى يومنا هذا.

وعلى الجانب الآخر فإن المعتزلة والقدرية ربما تحت تأثير الجدل الدوجماطيقى للكنيسة الشرقية قد أخذوا بمذهب الإرادة الحرة للإنسان. ولتدعيم موقفهم فإنهم يلجأون إلى بعض مواضع فى القرآن يذكر فيها الله أنه لا يكره أحد على الضلال، ولكن من اختار الضلال فهو حر فى ذلك. وطبقا لذلك فهم يعتقدون أن الإنسان هو المسبب والفاعل لأعماله، وهو المسئول عن حظه سعيدا كان أم تعيسا وأن الجنة أو النار تقعان فى دائرة اختياره، وأن الشر والإثم إنما مرجعهما هو الإنسان وأن كل ما يصدر عن الله خير بالضرورة ومن ثم فقد ذهبوا إلى ما هو أبعد من ذلك بأن الله لا يدبر إلا ما هو الخير وأنه يعمل فى كل الأحوال المصلحة وخير المخلوقات، وفى الواقع فإننا نجد أنفسنا أمام حالة تبرير للعناية الإلهية. وهى التى كانت على الدوام محل اعتراف وتأييد منذ أيام أفلاطون كما تعرضت للدحض والإنكار من الاتجاه أحادى العقيدة أو أحادى العقل Monidtic Temd of Faith or of Reason وقد تأثرت مسألة تبرير العناية الإلهية عند

المعتزلة فى مراحلها الأولى بالأفكار الأفلاطونية الجديدة وقد أذاب المعتزلة مذهبهم النسقى فى لاهوت من الفلسفة العقلية مستخدمين فى ذلك العقل كأول مبدأ كمصدر ليس فقط للمعرفة بل أيضا للتشريع الذى يحكم السلوك، فالعقل فى اعتقادهم هو الذى يميز بين الخير والشر.

وبذلك فقد أصبح مذهب حرية الاختيار حتمية عقلية، فأى تصرف لا يكون حسنا إلا إذا استحسنه العقل ولا شر إلا إذا رآه كذلك، وباختصار فإن التمييزات الأخلاقية بين الخير والشر لا تحدث بإجبار من الله، وهكذا فإن المعرفة تحل محل الهوى والفهم محل السلطة والتأمل محل الطاعة، ومن ثم فإن المعرفة والفهم والتأمل هى التى تكشف لنا عن الخير فى ذاته والشر فى ذاته. وبما أن الخير وحده هو المرتبط بإرادة الله فإن ذلك يوضح المنطقة التى يتم فيها الفصل بين إرادة الله وبين قدرته على شىء، ومن أجل إعطاء الإنسان فى حياته مساحة لحرية العقل ومجالا فرديا لحرية الفعل، وكذلك من أجل إتاحة المجال للمسئولية الأخلاقية، وحرية الإرادة فإن الله قد صور نفسه على أنه ملتزم بقانونه.

وفى الوقت الذى عززت فيه نظريات المعتزلة مكانتها فى الأدب الشيعى فإن الاتجاه السنى فى الإسلام قد اتخذ موقعا وسطا، فهم لا يتشككون حول مبدأ قدرة الله على كل شىء، أو مبدأ أن الله يفعل ما يشاء، فكل البشر يعتمد عليه، فالنيات والأعمال الصالحة ثم القدرة على أداء تلك الأعمال كل ذلك من الله وبتوفيقه، ومن مظاهر رحمته ببنى الإنسان وفقا للأشاعرة فإن للإنسان القدرة على اكتساب الأعمال من الله، وهذا الكسب أو الاكتساب هو الفضل الوحيد للمؤمن وحتى الكبائر والخطايا التى يرتكبها لا يكفر بارتكابها طالما أنه ارتكبها غير متحل لها[١٤].

خامسا: الأخلاق الصوفية الزهدية:

ونظرا لضعف المجتمع الإسلامى فى أيامه الأولى نسبيا وفقره فإنه قد تم الاستجابة على نطاق واسع لدعوة محمد (ﷺ) بالزهد فى متع الدنيا، ولكن الأمر لم يدم طويلا، فالعرب بفطرتهم التى تميل للسلب والنهب سرعان ما أرادوا أن

يتملكوا العالم ليستمتعوا به على مدى الأجيال التى تلت ذلك غير عابئين كثيرا بالثواب الإلهى أو ما عند الله، حيث كانوا قد أصبحوا فى الواقع أرستقراطية عسكرية، وحكومة طبقة خاصة داخل الإمبراطورية. وسرعان ما أعتقت الشعوب التى كانوا يستغلونها بالجزية الإسلام، لتستجد بذلك حالة فرضت ضرورة إيجاد سياسة جديدة بخصوص المسائل الدينية الأخلاقية، بل إنه قد بدأ شعور بالامتلاء والشبع فى السيطرة على الطبقات المترفة فى كل مكان فى مركزى الثقافة القديم والحديث، وفى المقابل فقد مهد ذلك الطريق لأخلاق الزهد والتى لم تغب أبدا ــ فى الواقع ــ عن الإسلام.

تلك الأخلاق الصوفية التى ارتبطت بروابط خاصة مع الأفكار الرهبانية المسيحية والعزوبة (عدم الزواج) كواحد من أهم الملامح المميزة للرهبنة كانت شيئا غريبا على الإسلام فى بدايته وحتى فى أى وقت من تاريخ الإسلام لم تكتسب أى قرار أو اعتراف عام، وقد نقل عن الرسول (ﷺ) أنه قال؛ لا رهبانية فى الإسلام؛ وفى أعوامه اللاحقة ضرب المثل الحى على أن النساء يمكن أن يكن تسلية الرجال، وقد تم استخدام الزهد الذى بشر به فى المراحل المبكرة من الإسلام، أيا كان الهدف منه، كنوع من التمرين النفسى للجنود وقد تلخص أساسا فى الصيام والمراقبة أو الحراسة كما اتفق بشكل مدهش مع أداء فريضة الصلاة، ولكن فيما بعد عندما انتشرت الروح الصوفية على نطاق واسع فإن القيمة الإيجابية لممارستها كوسيلة للانضباط كانت قد تراجعت كثيرا لمصلحة نوع سلبى للغاية من الزهد، وأصبح السائد هو إماتة وكبح الجسد، وقد أدت الثقة التامة فى الله إلى التجرد: فالإنسان يجب أن يكون بين يدى الله ميت الجسد، وأصبح الصوفى أخيرا مجرد متسول لا إرادة له، يتقبل الصدقات التى لم يطلبها كهدية، أو يقبض يده ويمتنع عن أخذها، وهو أيضا ذلك الرجل الذى يملأ حياته الضحلة بشعائر ومظاهر التقوى.

وفى ظل ظروف كهذه فإن من الصعب البحث عن الأخلاق، ويعيش الرجل الفقير للحظته فقط ولربه، وهو بالنسبة إلى معاصريه أو من سيأتى بعده مجرد

ميت، وبالرغم من كل شيء فإن ذلك التطبيق الجامد لقناعته هو الذى أدى به إلى تلك النهايات، والصوفية أو النساك بملابسهم الصوفية الرثة يحاولون أن يبرروا أسلوب حياتهم هذا باللجوء إلى فقرات من "العهد الجديد" والشعور بالإثم والتحرق للتوبة كانتا القوتان اللتان ساعدتا على نطاق كبير على زيادة أعدادهم، ومن بينهم كان هناك عدد من العاطلين المتأملين والذين بدءوا فى التأمل فى النظام الشرقى، ومن ثم فقد وجدت أسس نظرية صوفية زهدية بدءا من القرن الثامن الميلادى وما بعد أخذت عن الكتابات الزهدية المعتقدة أن الخلاص فى المعرفة، عن النظريات الأفلاطونية ـ الفيثاغورثية التى ارتبطت بالتأمل الهندى، وقد تأسست أخلاق الزهد دائما على أساس من الاعتقاد الذى يقضى بأن جسد الإنسان لا قيمة له إن لم يكن شرا خالصا فى الواقع أو مجرد وهم أو تصور بينما الروح على الجانب الأخر تعد عنصر أساسى للطبيعة الإنسانية أو على الأقل فى تشكيل مرحلة انتقالية لحياة روحانية أعلى يسلم الإنسان نفسه فيها لله.

وبذلك فإن الهدف الأسمى للسعى البشرى هو تحرير الناس من قيود الأحاسيس، وتطهير النفس من الرغبات الآثمة وأن يصبح روحا خالصة شفافة أوالها، ليس مجرد شبيه بالله، بل إلهيا بكل تأكيد ومرحلة بعد أخرى يتقدم الإنسان فى طريق النفس، وباستعمال المسكرات ووسائل إماتة الشهوات والتدريبات على التقوى التى يتحملونها إلى درجة النشوة، يذوب المحدود وهو الإنسان فى الله فيرى الله فى حالة التجرد (الحلول والاتحاد) كنور خالص أو حقيقة مطلقة فالحياة الدنيا تستمد قيمتها من حب الله الذى ينعشها ويرويها من الطموح إلى الأشياء الأعلى.

ورغم أن كل عصر من عصور الإسلام كان له زهاده المخلصين، وهم من لا يرقى الشك إلى تميزهم الخلقى، إلا أن ذلك التحمس الدينى الصوفى لم يتطلب أى درجة عالية من الأخلاق، فحب الصوفية المتوهج لله لم يدع مكانا لديهم لحب المحيطين بهم، فالهدف من حياتهم لم يكن الحياة على الأرض بقدر ما كان إخلاصا خياليا فى السماء، وحيث إن الصوفية بجانبيها العلمى والتأملى قد استقرت فى الأذهان على أنها تعنى الفقر والإذلال للنفس وتسليم النفس فإن تلك الصفات

كانت هى أعظم فضائل الصوفية والتى يمكن اكتسابها أيضا فى أكمل حالاتها فى إطار نظام رهبانى صارم. وأعضاء تلك الجماعات لابد أن يخضعوا خضوعا تاما ويسلموا قيادهم لشيخهم، بل أكثر من ذلك فإن الصوفية فى معظم الأحوال كانوا على قلب رجل واحد مع أصحاب العقيدة فى إنكارهم ورفضهم لمبدأ الإرادة الحرة، إلا أنهم كانوا أحيانا أكثر تساهلا فى رفضهم[١٥] وكذلك فى الممارسة العملية فإنهم قد تجاوزوا الفقهاء وعلماء الشريعة لدرجة أن صوفيتهم قد اقترنت بصورة غريبة بكل أصناف الاستبداد.

ومنذ بداية القرن التاسع الميلادى فإن تلك الميول الصوفية والزهدية قد أخذت من حين لآخر شكلا عمليا فى صورة الرهبنة، ولكن انتهى قبل بداية القرن الحادى عشر، وقد تم عمل تطوير شامل لنظام رهبانى منتظم أو مطرد، صحيح أنه كان أقل إحكاما وتفصيلا من نظام الكهنوت فى الكنيسة المسيحية ولكنهما رغم ذلك اشتركا فى نقاط كثيرة، وقد حظى أولئك الذين ينتمون إلى صفوف الدراويش دائما بتقدير واحترام كبيرين بين عامة المسلمين أكثر مما خطى به ممثلوا الشريعة أو المنتسبين للطبقات الحاكمة، كذلك كانت النظرة إليهم رجالا ونساء على أنهم قديسين وقد عدهم عامة الناس صانعى معجزات (أصحاب كرامات) ورجال طب، بل أبعد من ذلك عدوهم شفعاؤهم ووسطائهم عند الله.

وقد لجأ أصحاب الأخلاق الصوفية، الزهدية بوسائل عديدة إلى إيجاد نوع من الاتفاق بين آرائهم وبين تعليم الشريعة الرسمى أو على الأقل إيجاد نوع من المصالحة بينهما، ومن بين الدرجتين اللتين تم تقسيم الأعمال إليهما: أعمال الجوارح وأعمال القلب فقد كان من الطبيعى أن يعطى الصوفية الأفضلية للأعمال القلبية. وقد عد غلاة الصوفية الأعمال الظاهرية رمزا ودليلا على الشعور الداخلى، ومنهم من عد أن فروض الشريعة والتزاماتها هى أدنى من أن يهتموا بها لذلك نجد بين صفوفهم أقصى درجات التقشف كما تجد كذلك أقصى درجات الترف الحسى وقد أظهرت بعض الطوائف ذات الميول الصوفية الواضحة، مثل الإسماعيلية(*)، ولعا بتقسيم الإنسان إلى طبقات، فالطاعة والتضحية كانتا واجبا

(*) الإسماعيلية فرقة من الشيعة وليسوا من الصوفية.

إلزاميا مقصور فقط على عامة الناس وأهل الدرجات السفلى أما أعضاء الدرجات الأعلى فهم لا يتبعون أى قانون أو شرع.

وقد شملت عباءة الإسلام الكثير من الطوائف والاتجاهات ولكن مثلما شمل الإسلام السنى علاوة على مجموعات الأحاديث المقبولة ومدارس الفقه نظاما عقيديا أيضا فقد شمل بالإضافة إلى كل ذلك عقيدة صوفية، والتى نجد أوفى عرض لها فى كتابات الغزالى (فقرة ٧).

سادسا: الأخلاق الفلسفية:

وقد وجد بين العرب والمسلمين الآخرين فلسفة مشهورة للأخلاق سرعان ما أصبحت عالمية ــ وذلك فى أساطيرهم وأمثالهم ــ ونكتفى بالإشارة إلى لقمان، فدائما ما يتم استعارة واقتباس نصائح لقمان لابنه لاستعمالهما فى الكتابات الأخلاقية، تلك النصائح التى تم استلهامها فى الواقع من الحكمة المسيحية اليهودية.

والنوع الأدبى الذى يتكون من أمثال وحكم، خاصة القواعد أو الأقوال المأثورة عن سياسى البلاط عثر عليها فى مختلف (مراء الحكام) المتجمعة فى الأدب الفارسى وهى تشتمل على تراجم، وبعض تلك التراجم ذات أصول هندية، وحتى اليوم فإن ذلك الأدب يحظى بشعبية ما، كما يحظى كذلك بتقدير كبير بين المثقفين الفرس، ويعد عبد الله بن المقفع من أوائل ممثلى المدرسة الفارسية المعروفين (تم إعدامه ٧٥٧م) والذى ترجم البانهانترا Panchatantra من البهلوية إلى العربية، وتعد (الدرة اليتيمة) لابن المقفع المطبوعة فى القاهرة وبيروت بمثابة مرآة مختصرة، تشتمل على قواعد وأصول السلوك الحكيم فى البلاط والتعامل المهذب بين الأصدقاء، وفى المقدمة وبعد الحمد والثناء والبعد عن الرذائل يمتدح الفضائل التالية: العفة، والشجاعة، والتحرر (سعة الأفق) والمهارة فى الحديث والعمل. إنها أخلاق الحكماء الدنيويين من الساسة والتجار والتى تنطبق على هذا النوع من الكتابة بصورة شاملة[١٦].

وعبر الشام يأتى إسهام أكبر وأدق تفصيلا للأدب الفلسفى اليونانى، فنجد مجموعات من السير الذاتية بالإضافة إلى ملاحق من الأمثال والحكم الأخلاقية

والوصايا والرسائل... الخ. وقد تداولت وانتشرت على نطاق واسع كتابات مأثورة Pseudepigraphic خاصة من النوع المتعلق بالزهد، بالإضافة إلى أعمال أفلاطون، وأرسطو ومؤلفات منحولة نسبت إليهما، كل ذلك وجد ترحيبا بين الفلاسفة المعروفين بتحفظهم الشديد، وهكذا تمت ترجمة جمهورية أفلاطون بواسطة حنين بن إسحق بعنوان كتاب السياسة والذى شكل المصدر الرئيس لنظرية (التقسيم الثلاثى للنفس) كما شكل مصدرا رئيسيا أيضا للفضائل الأربعة الرئيسية والتى تتجلى فى أعمال كثير من الكتاب المسلمين عن الأخلاق، وقد نسب إلى أفلاطون أيضا مقال عن تعليم الأطفال (أدب الصبيان)، وكذلك نسبت وصية إلى أرسطو، وقد استند مؤلفون عرب كثيرون إلى كتابات أرسطو واقتبسوا منها وبالأخص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس والذى يقال إنه ترجم بواسطة حنين أو ابنه إسحق، وهناك مقتبسات من هذا العمل تبين آثار التنقيحات الأفلاطونية الجديدة.

كل هذه الأعمال المترجمة وأخرى كثيرة ساعدت على تطوير أخلاق المعتزلة والصوفية، ولكن المذهب الأخلاقى أوج موقفا أكثر استقلالية لعلم الأخلاق فى نطاق محدود من العلماء والفرق والمثقفين. وبموجب التقاليد العلمية المتداولة فى الشرق للمشائية الأرسطية، فقد كانت الفلسفة تحدد بأنها المعرفة بجوهر الأشياء وفعل الخير(١٧)، وقد نوقش الجانب النظرى أكثر من الجانب العملى، إلا أن الجانب العملى قد لقى اهتماما أيضا من أولئك الذين تناولوا الأخلاق والسياسة مرتبطين معا بدرجة ما.

وقد كان للكتابات ذات الطابع الروحى والتهذيبى والزهدى أقوى من الأثر فى ذلك، وكانت تلك الكتابات يتم تذييلها عادة بتأملات فلكية والتى يتأثر بمقتضاها المزاج الطبيعى أو التكوين الأخلاقى للكائنات البشرية، بالنجوم، فاعتقاد الإنسان أن سعادته فى كونه قد انحدر أو خلق من المادة ويسمو إلى مجالات أرقى وقد ترك ذلك النمط الأخلاقى الذى غلب عليه التأمل السيكولوجى الميتافيزيقى أثرا مميزا فى كتابات إخوان الصفا.

وفى مذهب إخوان الصفا فإن الطبيعة الأخلاقية للإنسان تتحدد بالفاعليات الأربع الآتية:

١- التكوين الجسمانى: فالجسم يتكون من أربعة عناصر والذى يحتوى جسمه ترابا يكون أكثر طمعا وغلظة بينما من يحتوى جسمه على ماء أكثر، يكون أرق وأكثر لطفا.

٢- المناخ: الذين يحيون فى الشمال أكثر شجاعة ممن فـــى المناخ الجنوبى.

٣- التعليم.

٤- تأثير النجوم: وهو فى الحقيقة الأقوى تأثيرا حيث تتوقف عليه العوامـــل الثـــلاثـــة السابقة.

حتى التعليم الذى له تأثير على التركيب الطبيعى يتأثر بالأجرام السماوية وأوضاعها، كل ذلك ينطبق على المرحلة الأولى للطبيعة البشرية وهى المرحلة الأخلاقية الطبيعية والتى يتحدد فيها سلامة أو انحراف السلوك تبعا للغريزة أو الفطرة ولكن النفس يمكن أن ترتفع فوق الطبيعة، وفى المرحلة الثانية أو الفيزيقية، وهى التى يكون للإنسان فيها حرية الاختيار، فإنه يحكم على أعماله إيجابا أو سلبا وفقا لطبيعة تلك الأعمال، والمرحلة الثالثة مرحلة التدبر والتأمل العقلى، والتى يتصرف الإنسان عندما يصل إليها إما بحكمة أو حماقة، نبل أو دناءة، وأخيراً المرحلة الرابعة الأعلى أو الأسمى وهى مرحلة النظام الكونى الإلهى والتى تنسجم وتستقيم بالملائكة والرسل ويحاسب الإنسان ثوابا أو عقابا طبقا لمدى ارتباطه واقتدائه بهما فى سعيه للتشبيه بالله. ووفقا لممارسات إخوان الصفا فإن الزهد هو الطريق الموصل لذلك الهدف الصوفى، والفضيلة العليا هى التشوق للتشبيه بالله، أو الحب الذى يقرب من الله، لابد أن تتمثل فى الحياة على الأرض فى التسامح مع كافة المخلوقات وحتى الحيوانات فعند ذلك يتحرر الإنسان من الشهوات الحسية فى الدنيا ثم يصبح بعد ذلك زاهدا فى طريقه للنور السرمدى، ولكن إن لم يطهر الإنسان نفسه فى الدنيا من الرغبة الجسدية، وتمسك باللامبالاة فإنه سيظل بعد

الموت محلقا فى الهواء مقيدا ومشدودا إلى أسفل بشهواته الجسدية، فالجحيم ببساطة هو ذلك النوع من الحياة سواء على الأرض أم فى الهواء بينما الجنة على الجانب الآخر هى الحياة الأبدية للملأ الأعلى الذى يصعد إليه أصحاب النفوس الطاهرة.

وطبقا لفكر إخوان الصفا، فإن كل البشر بهم نقص بدرجات متفاوتة، إلا أننا نجد لدى الرواقيين الإنسان المطلق الكمال الذى يتمتع بكل الصفات الحميدة، والذى يحوز كل سمات الفكر الأفلاطونى وكذلك الإنسان الحكيم، والصوفية من أهل السنة يعدون الإنسان الكامل هو محمد (ﷺ)، بينما يعده الشيعة عليا أو الحسين، أما إخوان الصفا فهم أقل تحديدا فى اختيارهم شخص معين يختصونه بالكمال، ما عدا إمام العصر الذى يقدرونه كثيرا ــ وإن كان حماسهم للمديح والثناء يتركز أكثر ما يكون على المسيح وسقراط، وفى تقديرهم أن المثل الأعلى للعقل يتجسد فى سقراط، بينما تتمثل شريعة المحبة فى المسيح، وهاتان الشخصيتان العظيمتان هما الجديرتان بالتقليد والمحاكاة، ومن فوائد ذلك أنهم يعطون قيمة نسبية للحياة على الأرض بالجسد، حيث إن الجسد لابد من صيانته والعناية به حتى يتاح للنفس الزمن اللازم لتهذيبها ورقيها.

والطريقة الأخلاقية لإخوان الصفا هى العقلانية الصوفية والتى تمثلت ــ وإن كان بدرجة أقل تخيلية مما لا شك فيه ــ فيمن عرفوا بأرسطوطاليوا الإسلام بدءا من الكندى إلى ابن رشد، وهى محاولة منهم لمسايرة طبيعة المصادر والأصول ــ مستعملين كلمات أرسطو نفسه ــ فإن هؤلاء المفكرين قد قدموا الفضائل العقلية على الفضائل الأخلاقية. وهكذا على سبيل المثال فإن حنين بن إسحق يعرف أسمى الفضائل بأنها: التميز والإدراك المتعمق للحكم أو الأقوال المأثورة للفلاسفة وعلى ذلك فإن الدهاء والمكر والحصافة وسرعة الخاطر والموهبة والفطنة والذكاء كل تلك الصفات يتم تصنيفها فى مستوى أعلى من الصلاح والاستقامة، ومثال آخر على ذلك هو تلك الروح التى انتشرت فى الكتابة الأدبية لضروب الخير أو الجيد للعرب تقريبا هى غالبا مجرد جمع أو تواليف لفقرات ولا تكاد تحفل بالأخلاق.

وقد وازن المبدأ الأعلى الأرسطى، مبدأ الوسطية مذهب الاعتدال الذى كان قد دَخَل الإسلام فى مرحلة مبكرة، وازن تفريط وإسراف الصوفية. والعالم المعتزلى الجاحظ Al-Jahiz (٨٦٩م) يكتب؛ أن دين الله يحبذ سلوك الوسطية أى أن لا يقل العبد إلى حد الإخلال ولا يكثر إلى درجة الإفراط فى عمل الخير[١٨]، وادعى بعض الفلاسفة أن هذا المبدأ الموجود فى القرآن (قارن: وكذلك جعلناكم أمة وسطا) وقد حدث أن اخترق مبدأ الوسطية كل من المفهوم العام الشائع للأخلاق وكذلك علم الأخلاق عند الفقهاء والفلاسفة كما ارتبط لدى الفلاسفة خاصة بنظرية الفضائل الأربعة الرئيسية عند أفلاطون: العفة، الحكمة، الشجاعة، العدالة كما نجد ذلك فى كتابات الكاتب المعتزلى داود بن مروان المقاميس (القرن التاسع الميلادى) ذكراً لسلسلة الفضائل الأفلاطونية والتى اكتسب شعبية وشيوعا فيما بعد ذلك بعد تعديلات فى الجمع والترتيب[١٩].

ومن أبرز ممثلى الانتقائية الأفلاطونية الجديدة فى الأخلاق الإسلامية مسكوية (١٠٣٠م) وهو طبيب وباحث ماهر فى اللغة ومؤرخ، كما كان خازنا لبيت المال صديقا للسلطان عضد الدولة وصنف على أنه مسلم سلفى، ومع أن مذهبه الأخلاقى (تهذيب الأخلاق) مثل أخوان الصفا غاية فى التعمق الصوفى إلا أنه كان خال من الفلكيات، والأساس السيكولوجى لهذا المذهب فضلا عن بنيته ككل إنما هو أفلاطونى، رغم أنه عند التعمق فى تفاصيله نجد أنه يقتبس من سقراط وأرسطو وإيقرا وجالينوس والكندى، والعمل مقسم إلى ست (أو سبع) أجزاء ويمكن تلخيصه على الوجه التالى:

(١) فى المقدمة نجد مذهبا أفلاطونيا فى النفس، فالنفس ذات طبيعة روحانية وبما أنه كيان روحى ومستقل وخالد فإنها تقف على مستوى أعلى من المادة المتغيرة للجسم، ومجال العمل المتميز للنفس هو العلوم (الفضائل العقلية) وبعد أجزاء النفس: الشهوانية، الغضبية والعاقلة فإن (تهذيب الأخلاق) يضيف الفضائل الرئيسية الأربعة: العفة، الشجاعة، الحكمة ويتم إدماج الثلاث لتكون الفضيلة الرابعة وهى العدالة، ثم بعد ذلك يعرف الفضائل بشكل أكثر تفصيلا وذلك فى فقرات مستقلة، وقد ذكرت الحرية بعد ذلك كثيرا إلى جانب الفضائل الرئيسية، وفى عبارة من العبارات حلت الحرية محل الحكمة، وكل من تلك الفضائل يتم

تعريفها وفقا للمذهب الأرسطى أى التوسط بين رذيلتين، وقد ذكرت العدالة كوسط بين ممارسة الظلم وتقبله، أما بخصوص الفطنة والحرص فقد ذكر أن النقص فيها أفضل من الإفراط، بينما يسرى على الحرية عكس ذلك أى أن المزيد منها أفضل.

(٢) ويتناول القسم الثانى الميل الطبعى للإنسان بالتعود أو التعلم وتبنى مسكوية فكرة جالينوس التى ترى أن القليلين من البشر هم الصالحون بالفطرة وبعضهم يمكن أن يتحولوا إلى الخير بالممارسة والتدريب، بينما تظل الأكثرية على شرها برغم كل شيء، وفى أجزاء من الفصل الخاص بتعليم الأطفال فإنه يستشهد بجمهورية أفلاطون فى التأكيد (على سبيل المثال) على أن التعليم الأخلاقى يجب أن يسبق تعليم الرياضيات والعلوم الأخرى، بينما تم تناول الشعر العربى القديم على أنه ذو أثر سيئ على الأطفال، ويناقش هذا القسم أيضا قواعد التربية السليمة.

(٣) ويتناول القسم الثالث من عمله ما يعرف بالخير الأسمى أو السعادة، فالخير الأقصى يفسر موضوعيا أو كليا، أنه خالد وهو نفس الشيء بالنسبة إلى الجميع ومن ثم فمن المحتمل أن يتطابق مع معنى الألوهية، وعلى الجانب الآخر فإن السعادة تعرف بموضوعية على أنها تحتوى عددا من الدرجات التى تناظر الفروق بين الأفراد، فالسعادة الأسمى يمكن أن تتحقق فى أقصى حالات الاقتراب من الخير الأسمى، أى فى أن يتشبه الإنسان بالله قدر الطاقة، ولكن هناك درجات لا تحصى للسعادة الإنسانية وبالتالى هناك درجات لا تحصى للفضيلة، ودرجة الإدراك الخاص بكل فرد هى التى تشكل فضيلته وتحدد سعادته، لذلك فمن الأفضل لكل الناس أن يعيشوا حياة أخلاقية وسعيدة فى المجتمع أو الدولة، والرهبانية ليست فضيلة، فطالما ظل الإنسان إنسانا يتكون من جسد ونفس فإن سعادته لن تكتمل أبداً بدون إشباع حاجاته الجسدية، ورغم ذلك فإن المتع الروحية الخالصة أو المتع الطبيعية هى الأقرب للكمال طالما هى الأطول بقاء، أما الحديث عن مذهب البعث الجسدى والمتع الحسية فى الجنة فقد تجاهلتها هذه النظرية.

(٤) وهذا الفصل يتعامل على وجه الخصوص مع العدل، وقد خصص أرسطو كذلك كتابا كاملا عن تلك الفضيلة.

(٥) والموضوعات الرئيسية هنا هى الحب والصداقة، وهما حالتان خصص لهما أرسطو كتابان (الثامن والتاسع) لمناقشة الصداقة وبما أن الحب يشغل مكانا بارزاً فى المذهب الأفلاطونى الجديد فإن أرسطو قد تعمد أن يعطى هذا الجزء من المقالة صفة الإسهاب والإطالة إلى حد ما، ومن الملامح البارزة لهذا القسم محاولة إضفاء نوع من الدلالة الأخلاقية على الفرائض الدينية، وهكذا فإن طقوس الصلوات اليومية للمسلمين والتى تعد لدى أهل السنة أبعد من مجرد كونها صلاة فردية فى صومعة راهب، وكذلك تجمع المسلمين فى المدن فى العيدين مع سكان المقاطعات المجاورة، وكذلك قوافل الحجاج ــ كل فرد مرة على الأقل فى العمر ــ من كل البلاد إلى مكة كل تلك المظاهر كما أوصت بها الشريعة تربى وتعزز من الإحساس بالأخوة والحب الأشمل لبنى الإنسان.

(٦) والفصل الختامى (أحيانا يقسم إلى السادس والسابع) ويناقش صحة النفس ومرضها، وأمراض النفس هى الخطايا الثانية ــ أى أطراف الفضائل الرئيسية الأربع وفروعها، ومن بين الأزواج الأربعة للرذائل يعالج واحدة فقط بالتفصيل ــ الزيادة المفرطة أو النقص فى الشجاعة ــ كما يتناول أطرافها وحدودها القصوى ما بين جرأة ووقاحة أو مغامرة وتهور، ما بين الجبن أو ضعف الروح مع الصفات المتفرعة عنهم، إلا أن الرذائل الفعلية لا تنال القدر نفسه من المعالجة الوافية مثل ما تناله العواطف التى تتبع فيها مثل تلك الرذائل مثل الغضب والحزن، ما شابه ذلك.

إلى هذا الحد ينتهى مسكويه والأخلاق الفلسفية المتمثلة فى السيكولوجيا الثانية وأخلاقها فوق الطبيعية، وقد لقيت السمات الأفلاطونية الفيثاغورثية للنظرية استحسانا وترحيبا بين الصوفية وعلى الجانب الآخر نجد أن علماء الفقه والحديث. واللاهوتيين الجدليين (المتكلمين) وكذلك الكتاب العقلانيين قد أعطوا الأولوية والتفضيل للعناصر الأرسطية.

سابعا: الأخلاق عند الغزالي:

ويستحق المذهب الأخلاقى عند العالم الدينى العظيم أبى حامد الغزالى (١٠٥٩ـ١١١١م) معالجة مفصلة منفردة، خاصة أنه المرجع النهائى للعقيدة فى الإسلام، وفى حالة الغزالى نجد الحياة والمذهب شيء واحد متغلغل فى شخصيته، وكان الغزالى قد تحرر من شراك التعليم العبثى والطموح الدنيوى وذلك عندما اقتنع بالحقيقة والقوة الأخلاقية والصدق فى الإسلام، وفى الإسلام ينظر إلى الغزالى على أنه قبض بيد واحدة على مكانة كتلك التى تقاسمها أوغسطين والأكوينى فى الكنيسة المسيحية.

وفلسفة الغزالى الأخلاقية هى تركيب المذاهب المختلفة التى ذكرناها، وهو أيضا على معرفة بالأخلاق الفلسفية أى مبادئ الفضائل الأربعة الرئيسية وكذلك مذهب الوسطية وهو يشرح تلك المذاهب فى؛ "ميزان العمل" وهو واحد من أعماله الأولى، كما نجد إشارة لها أيضا فى كتاباته الصوفية التى جاءت بعد ذلك ومن ذلك تفسيره للصراط المؤدى إلى الجنة والميزان الذى يوزن به أعمال الناس على أنها وسط حقيقى للفضيلة، تماما مثلما فعل كثير من الصوفية التأمليين والمعتزلة، وبينما نجده يتجاهل التسلسل أو التعاقب الفعلى للتاريخ فإنه يؤكد على أن الفلاسفة قد استعاروا نظرياتهم الأخلاقية من الصوفية الورعين، ويمكن أن يقال مثل ذلك عن مذهبه الخاص حيث إنه مشبع بروح الصوفية ويمكن فهمه فقط فى ضوء المذهب الصوفى الخاص بمراحل الحياة الأرضية المادية أو الهيولى، المرحلة المتوسطة الطبيعية الحسية، والحياة الروحية السماوية وذات الله. ونظرية الغزالى هى فى الحقيقة نوع من التصوف الذى أحيا الشريعة فى الإسلام والعقيدة كذلك، ويتضح ذلك بجلاء من عنوان أعظم أعماله "إحياء علوم الدين" حيث يتعامل مع كل من الدين الحى أو الحياة الدينية. والإيمان بلا عمل يعد عند الغزالى إيمانا ميتاً، فالدين لابد أن يكون تعبيرا عن النفس ولابد أن يظهر أثره ويتجلى فى الأعمال والسلوك، فذلك الذى يعلم ويعمل طبقا ما يعلم سوف يلقب فى ملكوت السماء بالعظيم، وقبل عصر الغزالى يمكن القول بأن العلاقة بين الإيمان والعمل كانت موضوعا مثار للكثير من التأمل والفكر[٢٠] وقد تأثرت المدرسة الفلسفية والصوفية

بدرجة ما بعقلانية علم الأخلاق اليونانى، والتى قدمت التفكير السليم الصائب على العمل أو التصوف، وفضلا عن ذلك فإن العمل اقتصر على الحياة الدنيا، أى أنه يقدر ويكتسب قيمته من كونه استعدادا لحياة أسمى، بينما الخلاص والكمال فى الآخرة كان ينظر إليه على أنه حالة من المعرفة الخالصة المقترنة بالمتعة ولكن لا تقترن بالأعمال على وجه التأكيد.

وبالنسبة إلى الغزالى كما هو الحال مع الصوفية فإن العلاقة المشار إليها (بين العلم والعمل) قد تعقدت بدخول طرف ثالث فيها، فهو يضع بين العلم والعمل مكانا لما يسمى بحالة النفس، أو الحال، وهى حالة مماثلة للعاطفة ولديها استعداد لفعل الخير أو الشر وبذلك يكون لدينا سلسلة من ثلاثة عناصر مرتبطة عرضيا: فالعلم يعطى دافعا للإرادة الانفعالية وبالتالى يتولد العمل.

وبشأن تلك التفسيرات فإن العقلانية المتطرفة للفلاسفة والتى تؤكد على أن العلم والمعرفة بدون عمل يتبعها أفضل من العمل بدون علم بدوافع العمل وحكمته فقد حكم الغزالى عليها بأنها محض جهل، ومع ذلك يمكننا تتبع أثر نظام مذهب الفلسفة اليقينى فى تفضيله للعلم وتركيزه عليه، حيث إن الغزالى يفسر العلم على أنه علوم الدين، وبالنسبة إلى الغزالى أيضا فإن كمال الروح الطاهرة يتركز ويتخلص فى العلم الوجدانى أى الرؤية الطوباوية (السعيدة) لله وفى الكتاب الأول من "إحياء علوم الدين" يناقش بالتفصيل العلم، العلم الدينى الذى يستفاد من الحياة الأخرى والذى يعتبر؛ علم القلب؛ أما فى الكتاب الثانى فهو يتناول المعرفة أو العلم بالعقيدة الدينية كفرض والتزام مبدئى للإنسان، والعلم الدينى بالعقيدة الصحيحة هو فى واقع الأمر الشجرة التى فروعها الحالات المختلفة للنفس (الأحوال) وثمارها هى الأعمال الصالحة.

ويتفق الغزالى مع الأشاعرة على أن الفضل للإنسان فى عمله إنما ينحصر فى (الكسب) أى اكتسابه للفعل الإلهى، فحياة النفس تأتى فى مركز متوسط بين الحرية المطلقة للإرادة الإلهية وبين الضرورة المطلقة للوجود الدنيوى والجسدى للإنسان. ويمكن تحسين الميول أو النزعات الأخلاقية بالزهد والتعليم. وهذا ما نجده تماما فى نظرية الغزالى، إلا أن الروح الدينية الصادقة عند الغزالى تمنعه من قول

المزيد عن حرية الإنسان أو حتى قدرته، فالله على كل شيء قدير ويفعل ما يشاء. وهو لا يكلف نفسا إلا وسعها، وهذا ما ورد في القرآن (لا يكلف نفسا إلا وسعها)، وكان من الممكن لولا عدله أن يكلف الناس ما لا يطيقوه، فهو قد ألزم نفسه بمصلحة الناس وخيرهم بلا حد، وتلك العبارات وعبارات مشابهة يجب أن تفسر كما في المثال الجدلي الأول على أنها موجهة ضد المعتزلة، ويمكن اعتبارها أيضا موضوع نظرية، وربما نكون قد أنصفنا مذهب الغزالي بإبراز جوهره الوجه التالي: فالحياة المادية للجسد هي محيط أو مجال للحاجة المطلقة حيث تكون هنا إرادة الله هي الأساس: أما في العالم الحسي أو الطبيعي فإنه يجب الاعتراف بحرية نسبية في ذلك الخصوص، أما في مملكة الروح الطاهرة فلابد من عودة للحاجة المطلقة أو الضرورة المطلقة قانون الحب والذي هو في الوقت نفسه حرية مطلقة.

وعلى كل حال إذا انتقلنا من هذه التأملات الغامضة والشديدة الخصوصية بالنسبة إلى المذهب ككل، فسوف نجد أنه ربما كان من المفيد عمل اختيار، موجز لعمله ذي الأساس الأخلاقي "إحياء علوم الدين" فالعمل يقع في أربعة أجزاء كل جزء يشمل تسعة كتب[٢١]، الجزء الأول يناقش الفروض الدينية بمعناها المحدد (العبادات) أما الثاني فيناقش واجبات الحياة السياسية والاجتماعية (العادات) والمادة العلمية في الجزئين معا وكذلك ترتيبهما مأخوذين أساسا من كتب الحديث والفقه، أما الجزء الرابع فقد اعتمد فيه الغزالي على كتب الزهد والتصوف والميسرة، ولكن الفضل يعود للمؤلف وحده في الانتقاء واختيار المادة وترتيبها. في النصف الأول من عمله على سبيل المثال لا يتعامل مع الفرائض الدينية (العبادات) ولا العادات في الإسلام بذلك الأسلوب أو التناول الظاهري الخالص الذي تناولها به معظم علماء الفقه المسلمين بل يشرح أسرارها ودلالتها بالنسبة إلى الحياة الروحية الباطنة وعلى الأخص بالنسبة إلى الحياة الأخرى.

وإذا كان الغزالي قد بدأ مثلما تفعل كتب الفقه والحديث بتناول الطهارة كما في الطقوس والفروض، إلا أنه سرعان ما يشير إلى طهارة القلب والتي يستند إليها الباطن في رفضه وبعده عن الرذائل، ونفس الشيء يسري على الصلاة كفرض من حيث إن شكلها الخارجي يستمد دلالته المطلقة من الشعور الداخلي وحده، وهو يتناول الصلاة في الدين ــ بمعناه الصحيح ــ ويتعرض كذلك

للممارسات التى تتسم بالتقوى والورع (كالاستشهاد بالقرآن الكريم) فهو يتناول كل ذلك بتفصيل أكثر من الذى تناول به الفروض التى أوحت بها الشريعة، ولكنه فى الوقت نفسه لا يفوته أن يؤكد على أن الالتزام الظاهرى بالشريعة ملزم للجميع وخاصة لأولئك الذين هم أصحاب درجات روحانية عليا.

أما الدرجة الأقل فيجب أن تدمج فى الدرجة الأعلى دائما، وفى ضوء تلك الحقيقة يربط الغزالى ما بين تمييز الشريعة بين فرض العين وفرض الكفاية وما بين المراحل التى عرضتها الصوفية الأفلاطونية الجديدة، ومن ذلك على سبيل المثال: الصيام رابع الفضائل الدينية نجده بالنسبة إلى المرحلة الأولى قد فرض على كل المؤمنين، بمعنى الامتناع عن الطعام والشراب والجماع، أما المرحلة الثانية نجد أن دلالته تتسع لتشمل الامتناع عن آثام كل أعضاء الجسم (العين والأذن... الخ) وأخيرا فى المرحلة الثالثة (وهذا ما لا يتحقق إلا للقلة) نجد أنه يشمل إنكار النفس للدنيا ولكل ما عدا الله.

وتلك النظرية الأخلاقية للغزالى تتجاوز حدود الزهد فى مثلها الأعلى وكما يقول فى أحد أعماله المتأخرة "منهاج العابدين" فإن عبادة الله لها شقان: أحدهما إيجابى، وهو العمل الصالح، والأخر سلبى وهو هجر المعاصى أو الجهاد ضد الشر، سواء تمثل فى الدنيا أو الشيطان أو النفس الإمارة بالسوء، والجانب السلبى هو المرحلة الأرقى والأسمى والأكثر تميزا، ولكن عند نقطة ما يجد الغزالى صعوبة فى التوفيق بين نظريته وبين السنة ففى "إحياء علوم الدين" يثير سؤال عن أيهما الأفضل والأكثر نفعا: الزواج أم العزوبية، وكانت إجابته الأولى: أن لكل منهما مزاياه وعيوبه، وأن ذلك يتوقف على كل إنسان وأن أحدهما ربما يناسب شخصا ولا يناسب آخر، ولكن وفقا لمذهب المراحل للغزالى وكذلك ممارسته الحياتية فيما بعد يتضح ميل الغزالى للاعتقاد بأنه الزواج شىء حسن إلا أن العزوبية أفضل، ومن ثم يثور السؤال هنا عما إذا كان المسيح فى هذه الحالة يكون أفضل من الرسول.

ثم جاءت إجابة الغزالى التى ربما تكاد تكون متصالحة مع نظرية المراحل أنه بينما حياة العزوبية هى الأفضل جوهريا أو حقيقيا ــ ليس لكل فرد بالطبع ــ

ولكن الأفضل على الإطلاق كما فى حالة الرسول هو الزواج، وفى الوقت نفسه أن يكون الإنسان كالعازب أى أن يعيش دائما فى حضرة الله وأن يعرض نفسه دائما لتجلياته، ومع أن الغزالى قد تعامل مع تلك الفكرة بكل جد وحماس إلا أن مذهبه الأخلاقى قد اتخذ طابعا آخر، ولكن السمة الزهدية لذلك المذهب الأخلاقى والتى لا يجعل الغزالى منها أساسا لذلك المذهب على طول الخط، نجدها تسيطر على العمل بأكمله ومثال ذلك هو بنية ذلك العمل "إحياء علوم الدين" وانتقائه من السنن الإسلامية واليهودية والمسيحية التى يستشهد بها دائما لتعليم وتهذيب قراءه.

وفى نهاية الجزء الثانى من "إحياء علوم الدين" ومثلا بعد مناقشة الفروض الدينية (العبادات) والعادات فإن الغزالى يمدح الرسول، باعتباره المثل الأعلى للفضيلة الإنسانية، ويوصى بضرورة اتخاذه نموذجا للسلوك الإنسانى، فمجال مظهره وحلاوة وبلاغة حديثه، وكذلك أعماله العظيمة تنال حظا وافرا من التمجيد والتعظيم عند الغزالى. فالرسول من بين كل البشر هو الأكثر لطفا وذوقا وودا، وهو الأشجع والأعدل والأكثر عفة وضبطا لنفسه، والإكرم، وكان الأكثر طهرا وتواضعا من كل البشر، علاوة على بساطته وهدوئه فى مجمل حياته.

ويحملنا الغزالى فى النصف الثانى من "إحياء علوم الدين" (الجزء الثالث والرابع) إلى ما هو أبعد من ذلك التمثيل لشخص الرسول (ﷺ) إلى كونه شخصية تاريخية، على أقل تقدير، سعادة وكمال الإنسان كما عبر عنها الغزالى فى موضع آخر تتركز فى سعيه (الإنسان) لاستحضار صفات الله ومحاولته تحسين ذاته وتزينها بالجواهر أو الروح الحقيقية لتلك الصفات[٢١] إن النفس البشرية فقط هى التى تقع فى شرك العقل، أما طبيعته الروحانية المتميزة، فى داخل قلبه فهو صورة الله، لذلك فإن الكتاب الأول من الجزء الثالث يتناول معجزات القلب بينما يتناول الكتاب الثانى فضائل النفس، والكتاب الثانى هو الذى تتم فيه معالجة ومناقشة الأخلاق الفلسفية ومبادئ الفضائل الرئيسية والوسيطة، وهنا على أية حال يؤكد الغزالى متبعا فى ذلك أفلاطون، على أن العدالة ليس لها إلا نقيض واحد هو الظلم. وإن الفضيلة الرئيسية هى الحكمة والتى لم تذكر فى معرض صفات الرسول (ﷺ) التى سبق الإشارة إليها.

وتتضح العلاقة التى تربط ما بين المذاهب الأفلاطونية والأرسطية وبين "إحياء علوم الدين" من حقيقة واضحة هى عدم ظهور تأثير تلك المذاهب فى محتوى الجزئين الثالث والرابع من الكتاب، حيث يناقش الجزء الثالث على أسس سيكولوجية أفلاطونية تطهير الروح من الشهوات الجسمانية والطبيعية بينما يناقش الجزء الرابع توجه الإنسان لله عن طريق التوبة والخوف والصبر والشكر والثقة المطلقة المتجهة بحب للذوبان فى الله وآخر الكتب هو التأمل الأخلاقى والذى تقدم فيه تجارب الاحتضار (الوفاة) للرسول والخلفاء الراشدين الأربعة كأمثلة والأجزاء الثالث والرابع لم تتناول الأخلاق وفلسفة الأخلاق بمفهومها الحديث إلا أنها حفلت بملاحظات قيمة فى محيط علم النفس الدينى.

ويمكن وصف "إحياء علوم الدين" كأخلاق قس أو راعى كنيسة، والغزالى يرى أن البشر فى حاجة إلى مثل تلك المستشار أو الناصح "إحياء علوم الدين"، فهو يعتقد أن القليلين أهل كمال بفطرتهم: مثل المسيح ويوحنا المعمدان وأنبياء آخرين، بينما بقية البشر ضعفاء وفى حاجة للهدى وإرشاد الأنبياء إلى إصلاح الطبيعة البشرية وتهذيبها حتى بعد موت الأنبياء، وذلك بطرق عديدة، ومن ثم فإن الغزالى يرى أنه من الأفضل للإنسان أن يضع نفسه تحت الرعاية الروحية لشيخ كما كان يحدث فى المذهب الدينى، وربما كانت الأخوة الإسلامية المنتشرة بشكل كبير بين الجماهير خاصة فى شمال إفريقيا وحتى اليوم ربما كان لها ما يبرزها فى كلمات الغزالى. ولكن من المشكوك فيه أن يكون تأثير تلك المؤاخاة على الشعوب قد أتت ثمارها التى كان يأملها العالم العظيم الغزالى.

تتميز مبادئ الغزالى بتطبعها المميز بالحضارة الشرقية ومن الجدير بالذكر أنه لا يوجد فيلسوف ولا صوفى ورع وصل بصورة كاملة إلى فكرة التطور الأخلاقى الذاتى. محفورا فى قلوب الناس ــ ويكون له قوة الإلزام على الجميع ــ وبرغم أن الشرق خضع لمدة قرون لقانون ثابت لا يتغير إلا أنَّ كثرة تغيير الحكام والعائلات الحاكمة من وقت لآخر ساعد على تكريس فترات من الفوضى، وقانون إلزامى مثل هذا إنما يرتبط فى أذهان الناس دائما بشخص الحاكم وممثليه فى الشئون الدينية والدنيوية. ورغم ذلك فمازال هناك مدى متاحا من الحرية والمبادرة الفردية

فى أى مجال من مجالات الحياة. والعامة يخضعون لسلطان دنيوى، وللشيخ صاحب الأمر أو للإمام المختص (المهدى) حيث لا يستطيع البشر العمل دون قائد لا فى الشئون السياسية ولا الاجتماعية ولا فى المجال الدينى.

ثامنا: فترة ما بعد الغزالى:

وبالرغم من عدم استقرار الحياة فى الشرق على مدى قرون إلا أنه قد خيم عليها نوع من الاستقرار المذهبى، وبدأ من القرن الثالث عشر الميلادى فقد أصبح هناك قناعة إسلامية نحو دراسة وتفسير تعاليم القدماء وقد أعيد إصدار ونشر كتابات من العصور السابقة بانتظام وذلك فى نشرات مخطوطة أو مطبوعة على حجر. ولم يكن هذا مجرد فضول علمى بقدر ما كان معبر للتعليم، كما ينطبق على ذلك أيضا على مجال الأخلاق.

فالتأمل والتفكير فى عقيدة الغزالى يصل إلى غايته وتأثيره الواسع فى محيط التعليم الدينى، ولكن أخذت عوامل أخرى فى التفاعل، فالعامة من الناس مازالوا متعلقين بعاداتهم بإخلاص، وعلماء الفقه لن ينصلوا من فتاويهم هذا بينما تجاهل عدد كبير من الفلاسفة والصوفية التأمليين الشريعة فى شكلها الظاهرى (تناقض المبادئ) Antinomianism. وعلم الأخلاق لم يتم تطويره فى الإسلام كعلم مستقل، ولكن الناس قد وجدوا مبدأهم الأخلاقى فى ملخصات المدارس الشرعية أو فى بعض الكتب المرشدة للحياة الصوفية أو الكتب الميسرة فى الأدب، وقد وجدت الكتب الأخيرة (الأدب) أفضلية وحظوة فى الدوائر الدنيوية، ففى بلاد فارس كان هناك ميل واضح لتعاليم الشعراء القدماء خاصة أشعار السعدى، ويمكننا العثور على توضيح للطريقة التى تم بها دمج علم الأخلاق مع الأدب فى "أدب الدنيا والدين" لأبى الحسن الماوردى (١٠٥٨م)، وذلك العمل الذى كان قد كتب قبل عصر الغزالى، مازال يستخدم فى المدارس العليا فى اسطنبول حيث يستفاد من كونه كنز للاقتباسات للشباب، وبعد أن يسبغ الكثير من عبارات الثناء والمديح على العقل والمعرفة يعطى فيضا من الأمثلة والحكم المنقولة عن العلماء الورعين والشعراء والحكماء بشأن الدين والدنيا والنفس، ويحمل الجزء الذى يتناول الحياة

الدنيوية طابع أفكار أرسطو، بينما الفصل الختامي والذي يتناول أخلاق النفس تتجلى فيه السمة الزهدية، ويوصي خاصة بفضائل مثل البساطة والتواضع والرقة والوداعة والصدق والقناعة وقد ألف الماوردي هذا العمل في القرن الحادي عشر.

واستمرارية المذهب هي حقيقة جديرة بالتسجيل فحتى أولئك الذين حاولوا إدخال إصلاحات في الإسلام في العصور الحديثة استمدوا العون من التعليم والوصايا القديمة، وينطبق ذلك أصدق ما يكون على الحركة الوهابية التي نشأت في منتصف القرن الثامن عشر تقريبا والتي كانت تهدف إلى إعادة الإسلام إلى حالته الأصلية، كما استنكرت بطريقة حنبلية مدققة كل بدعة: استعمال التبغ والدخان وما شابه ذلك من أشكال الترف، وحاربت كذلك انغماس المدن في الملذات وعبادة الأولياء والأضرحة ومن الحركات التي كانت لها أهمية، ربما أكبر من الحركة الوهابية العربية كانت الحركة البابية الفارسية التي نشأت في منتصف القرن التاسع عشر تقريبا، وقد ارتبطت في أصولها بالأفكار الصوفية القديمة، كما حفلت بالخداع والإبهار السحري للحروف والأرقام والتأملات حولها. وقد أخذت على عتقها مؤخرا شكلا ومظهر أكثر تقدمية، وهي الآن تدافع عن ملكية المرأة أو حقها في التملك، وكذلك عن مبدأ الأخوة بين كل الطبقات والأديان. وبالنسبة إلى الكاتب في هذا العصر فإنه يبدو من المشكوك فيه إلى حد كبير ما إذا كانت تلك الدعاوى الصوفية المترهلة لأنبياء البابية لها القدرة على عمل أي شيء. في مواجهة التحكم والاستبداد في الشرق. لمصلحة أخلاق أكثر حرية وفاعلية. والبعض يحدوهم أمل أكبر في إحياء تعاليم المعتزلة والذي يتمثل بشكل خاص في الهند البريطانية حيث يعد "سيد أمير علي" من أشهر شراحها، وتلك الحركة على أية حال يصعب تميزها عن الشكل الليبرالي للمسيحية بينما لا تطرح في نفس الوقت إلا القليل من التعاليم المتفقة مع الإسلام.

أما هنا فنحن في الواقع نركز الأضواء على السمة المميزة للإسلام في الوقت الحاضر، وقد شقت الثقافة الأوروبية والأمريكية ومعها العادات المسيحية والأفكار الأخلاقية طريقها وانتشرت في كل مكان في بلاد الإسلام مؤكدة ذاتها بوسيلتين هما: التعليم والصحافة، باستثناء أفغانستان والمغرب، ولكن من جهة

أخرى فقد اقتصرت تلك الحركة الثقافية إلى حد كبير على العلوم والتقنيات والتى لم تستوعب فى تلك البلاد إلا بصورة سطحية، أما بخصوص مدى نجاحها وإثمارها فى المجال السياسى والاجتماعى والاقتصادى فضلا عن الأخلاقى فهذا ما سيجيب عنه المستقبل وحده.

تاسعاً: الحياة الأخلاقية:

وهكذا نكون الآن قد تناولنا نشأة المفاهيم والاتجاهات الأخلاقية فى الإسلام وأصولها، ورغم أن الموضوع مازال يحيطه الكثير من الغموض والالتباس يمكن لنا بمساعدة الأدب الموجود لدينا حاليا تتبع آثار الخطوط الرئيسية للتطور الأخلاقى. وفى الواقع فإن هناك سؤال فى غاية الصعوبة يظل فى جزئه الأكبر دون إجابة، وهو الخاص بالحياة الأخلاقية الفعلية والواقعية للناس، وماذا كانت طبيعتها، ومامدى انطباقها على المذهب الأخلاقى؟ فالشرع (القانون) والمذهب ربما كانا فى الأغلب حافزا للسلوك الخير، ولكن فى الأغلب الأعم هم ببساطة يشكلان الانعكاس الواعى للأخلاق الحقيقية، ولكنها ليسا سوى **الجوخ الذى يخفى** خلفه النفاق والرياء، واهتمامنا الرئيسى ينصب على النمط الفعلى لحياة الشعوب ومعرفتنا بهذا الشأن يشوبها نقص كبير.

وقد لوحظ أن الشريعة المقدسة سواء فى صورتها الأصلية أم فى تشعبها وتوسعها فيما بعد تشبه فى ثقلها إلى حد كبير القانون الكنسى المثالى والقاعدة السارية هى أن الناس قد قصروا رعايتهم واهتمامهم للفروض الدينية والأحكام الخاصة بالحياة العائلية، إلا أن الممارسات الحياتية اليومية قد تكيف بصورة كبيرة بالطابع العرقى أو العنصرى وبالعادات وبنوع الوظائف، وبمعنى أدق بمرحلة التحضر التى وصل إليها المجتمع أوالأفراد. ونرى أن عملا مثل التاريخ التفصيلى للأخلاق فى المجتمع الشرقى ـ يمكن كتابته ككل ـ برغم أنه يوجد نقص فى الدراسات التمهيدية المتخصصة فى هذا الميدان كالمراحل المختلفة التى مرت بها حياة البداوة والقبائل الرحل إلى السكن الدائم أو على سبيل المثال أيضا عادة اقتصار السكان، فى حياة المدن ـ على السكنى فى مقطعات أو شوارع معينة حسب معتقداتهم أو جنسياتهم أو حرفهم ومهنهم.

وقد جذبت حقيقة أن الفروق فى الجنسيات والمهن تستتبع فروقا فى الصفات والمميزات الخلقية الاهتمام منذ أزمان بعيدة، كذلك طبقا لحديث إسلامى الفخر والكبرياء فى أصحاب الخيل والإبل ساكنى الخيام، أما السكينة فهى فى رعاة الغنم(*)(٢٣) وهناك تناقض آخر أكبر، ذلك الذى انتشر وعم على مدى التاريخ الإسلامى وهو ما بين شبه البدو قاطعى الطريق وبين أصحاب وزعماء قوافل المدينة أو الحضر والذين ينحصر همهم الأول فى تأمين وسلامة السفر والرحلات والتمتع فى أمان بمكاسبهم. والعادات الطبيعية إلى حد كبير لشبه البدو قاطعى الطرق تختلف اختلافا كبيرا عن تلك الحياة الأكثر راحة لأهل المدن، وقد أدان الإسلام تلك الحياة المنغمسة فى الترف لأهل المدن والتى لم تحل بين تجار المدن فى الشام ــ وهى طبقة خليعة مترفة ــ وبين احتساء الخمر وعادات أخرى ماجنة. ونفس الشيء يمكن قوله عن بلاد الفرس التى لم يحل تحريم حياة المجون والخلاعة بينهم بين ذلك النمط من الحياة. ولم ينجح العرب فى استيعاب الطابع القومى للفرس تماما، كما فشلوا فيما بعد مع الترك والمغول، وفى الأدب السجالى الذى يستدعيه للذاكرة الصراع بين العرب والفرس فى القرنين الثانى والثالث الهجريين، نجد أن كلا من الطرفين لم يأل جهدا فى إجازة الأحكام على صفات الطرف الآخر، وكما يمكن أن تتوقع فإن ذلك كان صادرا عن تحامل مبعثه الحقد والكراهية المتبادلة، ويجب التعامل مع تلك الاعتبارات والاستفادة منها بأقصى حذر ممكن، وسوف يكون من الأفضل ألاّ نكون حسنى الظن بشأن المراثى الصادرة من علماء الشريعة، حيث كان الميل الأساسى للطبقة التى ينتمون إليها فى كل عصر هو إعلان الشر المطلق للعالم الذى لا يتناسب مع مثالياتهم المقدسة أو الذى لا يخضع لجشعهم ونهبهم.

وأفضل منهج أو طريق هو الملاحظات العرضية الموجودة فى الشعر وفى الأدب القصصى وفى الكتابات التاريخية، وكذلك فى كتب الأسفار والرحلات، بينما بالنسبة للعصور الحديثة يجب أن نلجأ إلى الأعمال الخاصة بعلم تأصيل

(*) أورده البخارى ومسلم والترمذى وابن حنبل، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى، الجزء الثانى، ص١٠٣.

السلالات، أما بخصوص الأدب التهذيبى فنجد أنه من الواجب ألا ننسى أن الشعراء فى خيلائهم قد تعودوا على تجاوز كل القواعد والمقاييس فى تعظيم ندمائهم وشركائهم فى المجون والخلاعة كذلك فى تعظيم كرم وسخاء ولاة الأمور، ولقد أوحى إلى الرسول (ﷺ) نفسه أن الشعراء يقولون ما لا يفعلون هذا علما بأن الشرق لم يعدم فى أى وقت من الأوقات عددا ضخما من الشعراء.

وعندما نفحص دلالة الأخلاق والسلوك فى أعمال الشعراء القدامى فى كتاب "الأغانى للأصفهانى" وفى "ألف ليلة وليلة" لا نجد دليلا قويا على أنه كان هناك ذلك الالتزام الصارم بالشرع أو الأخلاق الأصيلة. وإنما بصفة عامة سنجد أنفسنا أمام مجتمع حسى ماجن من الأمراء والتجار تتلخص أسسه فى الكسب الدنىء وتدور حياته أساسا حول الخمر والنساء والغناء. وهؤلاء الناس يعرفون القانون والشرع عن ظهر قلب، كما أنهم ينغمسون فى تأملات دينية خاشعة ذات ميول زهدية وصوفية ولكن فقط عن طريق الزخرفة البلاغية. وفى مرحلة مبكرة وحتى فى المدينة المقدسة مكة، ثم فيما بعد فى البلاط الأموى فى دمشق، وبعد ذلك فى بغداد المدينة العباسية كما فى قرطبة والقاهرة ومدن أخرى أقل أهمية فى تاريخ الثقافة الإسلامية نجد بين الطبقات العليا نمطا من الحياة الدنيوية المترفة المستتر برداء الدين. وقد اشتركت أخلاقياتهم دائما مع الأفكار الشعبية التى عبر عنها فى الأساطير والأمثال وذلك فى كونها دنيوية علمانية. ويذهب جهدنا سدى عند البحث فى أساطير لقمان عن أى ذكر لله أو للأخوة. والموت الذى دائما ما امتدحته الأخلاق الصوفية كمنقذ أو مخلص يبدو فى "ألف ليلة وليلة" متمشيا مع العاطفة الشائعة أو الشعور السارى كهادم اللذات، والاستمتاع بالحياة على الجانب الآخر هو النموذج الذى يقدمه الأدب الشعبى ويركز عليه، كما أنه الهم الجزء الأكبر للمجتمع المثقف. ومن الأفكار والرؤى التى سيطرت على الخيال، وسعى الكثيرون لتحقيقهما عمليا: أن تكتسب ثروة بأسهل السبل لتبعثرها على المتع ـــ حتى لو اكتسبت عن طريق السحر والدجل ـــ أو أن تذهب بحثا عن المغامرات كلص ماكر أو قاطع طريق أو مقاتل مغوار، أو فى أغلب الأحوال كتاجر رحال لا تفارقه الثروة، وفى الواقع سنجد مجتمعا قد دعم الفضائل ذات الحكمة الدنيوية

كالعلاقات المهذبة الودودة، والتسامح، ولكنه مارس فى نفس الوقت الرذائل القديمة المعروفة ولكن بشكل أكثر تهذيبا، وقد أصابت عدوى الجوارى والقيان الطبقات العليا فى الأقطار الإسلامية وحتى فى المدن الأكثر حداثة فى عمرها الزمنى حيث إن الجوارى كن مطلوبات بشدة كموسيقات ومغنيات، كما أصيبوا أيضا بكل الشرور والآثار الناتجة عن عادات الاحتفاظ بالحريم والغلمان.

وبلغت الحضارة فى بلاد الإسلام فى القرون الثلاثة أو الأربعة الأولى من نشأتها ارتفاعها الأقصى التى لم تصل إليه مرة أخرى بعد غارات الأتراك والمغول. وقد بلغت ذلك الارتفاع فى العلوم والفنون وتهذيب السلوك وفى طرق علاج الأمراض وفى مجالات أخرى للخدمات العامة، ولقد تقدمت الحضارة الإسلامية فى القرن الثانى عشر الميلادى وحتى ربما فى فترة لاحقة على ذلك تقدمت على المسيحية والغرب.

فقد ظهر المسلم متفوقا على الصليبى فى ثقافته وذكائه، ولكن يصعب تقرير ما إذا كان ذلك التفوق قد شمل أيضا المجال الأخلاقى. وكل إيجابياته الأخلاقية كانت تغذى وتربى فى السر أو فى الباطن، ولكن عندما أحاط بكل هذا جو الشموخ والاستعلاء فى أيام صلاح الدين، لم تعد هناك الإيجابيات والتميز الخلقى ورغم كل شىء فإن من المؤكد أنه من حيث الشكل الأخلاقى فإن العالم الإسلامى حتى بصورته الحالية يمكن تشبيهه نوعا ما بأوروبا فى القرون الوسطى، عن تشبيهه أو مقارنته بعالم اليوم على أسس حضارية ــ وذلك مع مراعاة استبعاد المقاييس المطلقة من الحساب جانبا ــ ولكى نسلط مزيد من الأضواء على المسألة، ونظرا للحقيقة القائلة بأن مسلمى هذه الأيام يسعون بأعداد ضخمة لاستيعاب الثقافة الغربية، فإنه يحسن إضافة القليل من الملاحظات على تلك النقطة.

إن الطرق التى تبرز بها المذاهب الدينية والفلسفية القداسة الأخلاقية متعددة وكثيرة إلا أن هناك سمة شائعة ومعروفة للكل، هى ضرورة سيطرة الفرد من جهة على الأمزجة واللذات اللحظية بصفة دائمة، بينما يمكنه من الجهة الأخرى وبواسطة عملية تطور ذاتى منتظم نحو المثل الإنسانى الأعلى إصلاح نفسه وضبطها وفقا لذلك المثل الأعلى، كما يمكنه أن يلعب دورا نافعا، ولكل مرحلة من

الحضارة معيارها السليم من الاستقرار والبيئة المناسبة للعمل والتفاعل. وبما أن كل هذا يتشكل وفقا لتأثير القوى الطبيعية المحيطة به، وكذلك بحوافز ودوافع طبيعية بداخله. فقد تقدم الغرب تحت تأثير تلك العوامل بينما ظل الشرق ثابتا فى مكانه فى خضوع واستسلام لأقداره المتغيرة والمتقلبة بنوع من القدرية.

وإذا تعمقنا قليلا فى الأدب الشعبى للإسلام، فسوف نتعرف على المرحلة الأولية للأخلاق الأساسية لذلك الأدب، وفى الفقرة التالية نقدم عددا من المفردات المجمعة فى موجز أو ملخص، والذى رغم اعتماده بوضوح على المصادر الرومانتيكية مثل "ألف ليلة وليلة" إلا أنه قد يساعدنا على تكوين فكرة نسبية عن الأخلاق الإسلامية. لا يوجد موضوع فى ذلك الأدب يحتل تلك المساحة الكبيرة التى احتلها موضوع تغلب الحظ، فتماما مثلما نجد الفلاح يقع تحت رحمة المطر وسطوع الشمس، نجد أن مواطن المدينة أو الموظف يعتمد على السلام والوئام مع رؤسائه والحظوة لديهم، فالحياة البشرية ليس لها استقرار أو معيار، فشحاذ اليوم يمكن أن يكون ملكا غدا، وربما شارب للخمر ومدمن لها حتى الثمالة وغارق فى اللذات وهجر الدنيا اليوم زهدها غدا.

وهناك نقص مماثل وقصور فى المثابرة: فالناس تعيش من أجل اليوم ولا تدخر، ثم إن القانون المضاد لأخذ الفوائد أو الربا يقف عقبة فى طريق الاستثمار المربح لرأس المال. وفكرة إعطاء الصدقات وعلى وجه الخصوص للمجاذيب هو عمل مثاب عليه وجدير بالتقدير بينما هى تشجيع للبطالة، وحياة الإنسان ورخاؤه يفترض إنها تعتمد ليس على العمل، بل على الله أو قوة سحرية ما، وبالطبع فهناك الكثيرون ممن اضطرتهم الحاجة، إلا أن هناك أعياد موسمية يخضع كل شيء فيها للمرح ومظاهر البهجة، وفيما يتم إنفاق مدخرات عام فى يوم واحد، وغياب نوع ثابت أو مستقر من ضبط النفس هو شيء يمكن أن نشعر به كل يوم، فالوعود تنسى باستهتار، والأسرار تفشى باستخفاف، والرجال الذين لا يستطيعون كبح فضولهم يجلبون المصاعب لأنفسهم، والفضول يدفعهم لخوض رحلات تتسم بالمغامرة، فهم يقدمون الهدايا فيما بينهم ولكن للحصول على المقابل مرة أخرى.

ويقعون فى الحب من أول نظرة، وينتقلون من حب لأخر بسهولة وكثرة، ويتعاقب البكاء الحار والندب والعويل ويتناوب مع الابتهاج والفرح المبالغ فيه، أو الرعب والفزع، وفى الواقع فإن الكثيرون ممن اكتسبوا القدرة على السيطرة على نظرتهم وتحملهم، أو بالأحرى إخفاء عواطفهم ومشاعرهم، إلا أنه فى الوقت الذى يظهرون فيه التغاضى عن الأذى أو الإساءة ويبدو عليهم إهمال الانتقال والأخذ بالثأر، فإنهم يتحينون الفرصة المواتية للانتقام حيث إن الطابع الأخلاقى لعواطفهم بخصوص الثأر لا يتغير إلا أن الرجل الذى يضرب ويبطش لا يعجز أبدا عن الاستجابة للدافع اللحظى، فهو يقطع الرؤوس ويقتل دونما أدنى بحث عما إذا كان الضحية برىء أم مدان، وغالبا ما تأتى التوبة متأخرة جدا عندما لا يكون لها أدنى فائدة، وكما أن فساد ورشوة القضاة والموظفين الرسميين يُعّد شيئا عظيما وكبيرا كذلك فإن مصداقيتهم ونزواتهم مازالت أعظم وأكبر. والهوى المجرد أو التعسف ــ وهى تعبيرات عرفت طريقها الآن فى كل مكان من العطف المفرط أو القسوة الشنيعة ــ ويبدو أنه الحاكم الوحيد فى مجتمع تلك هى تركيبته فضيلته الأسمى هى الخضوع فى صبر، وفى جملة واحدة وصف ابن بطوطة حال أحد ممثلى طبقة معروفة وشائعة فى الدولة الإسلامية فى القرون الوسطى بقوله؛ على بوابته لا تفقد أبدا متسولا ينتظر صدقة ولا جثة لشخص أُعدم[٢٤] والعاهل المشار إليه فى العبارة السابقة هو محمد توغلون سلطان دلهى (١٣٢٥-١٣٥١م).

والتفسير السيكولوجى لتلك الظواهر المتنوعة (والتى لها دلالة حتى بالنسبة للإسلام حاليا) قد تم تقديمه من قبل ابن خلدون (ولد فى تونس ١٣٢٢ وتوفى بالقاهرة ١٤٠٦م) وربما استند فيه إلى حد كبير إلى جمهورية أفلاطون. وهو يبرز حدود القوة الفيزيقية والتى داخل نطاقها وحدها مازالت الطاقة السياسية والاجتماعية للإسلام لديها الفرصة لتأكيد ذاتها حتى الآن، المثل الناطق على ذلك يمكن أن نراه فى سرعة نفاذ حيوية الأسر المالكة المختلفة، فالأسرة المالكة عادة ما تبدأ بحاكمين أقوياء أو ثلاثة يقومون بصيانة وإرساء دعائم مملكتهم، ثم تبدأ طاقتهم فى الضعف، ثم يستنزف ميراث الأباء فى ترف موهن ومدمر، وأسرة مالكة كالتى فى المغرب الحديث ــ وهى التى تقترب بوضوح الآن من انحلالها، استمرت منذ ١٦٥٩ ــ هى استثناء نادر فى تاريخ الإسلام، وفى الإسلام لم

يستطيع بيت حاكم أن يدعم مركزه بدون مذابح للأقارب أو بدون حرب بين الأشقاء، وبينما نجد فى الواقع أن نفس الملامح والسمات الشريرة بكل دلالتها على الحالة العامة للأخلاق توجد أيضا فى المسيحية فى القرون الوسطى، إلا أنه فى تركيا وحدها قد تم حظر قتل الأخوة والأقارب قانونا على اعتبار أن ذلك لا يندرج ضمن الحقوق المدنية للسلطان.

عاشراً: الحالة الراهنة:

وقد اعتنق الإسلام فى انتشاره من المغرب إلى بحر إيجا، أصول وأجناس ذات طبائع شديدة الاختلاف، الزنوج فى شمال أفريقيا رغم كونهم ذوى طابع مستهتر وغير جديرين بالثقة إلا أنهم متعصبون فى إخلاصهم للدين، والبربر وهم إلى حد ما همجيون أفظاظ من الصعب إخضاعهم وترويضهم، يعيشون فى جوار المدن المختلطة السكان والذين يشتركون معهم فى بعض الصفات مثل الجدية فى العمل، أما الفلاحون المصريون فقد اشتهروا بقوة التحمل والصبر، أما فى آسيا الغربية فهناك ما يجمع بين "قاطع الطريق" العربى وبين الفلاحين والجنود والأتراك، ونفس الأمر مع التجار الفرس، ومسلموا الهند والذين يعتبرون من بين أخلص رعايا التاج البريطانى، هم شديدوا الاختلاف عن الإفغان الذين هم شعب شديد الاعتزاز باستقلاليته، وفى شرق آسيا يوجد أهل جاوة وهم شعب هادئ سهل القيادة. وكذلك نجد الأخيين Achehnese وهم شعب محب للحرب وأعمال السلب والنهب، وهناك أمثلة أخرى كثيرة ومتشبعة وباستثناء العقيدة المشتركة لتلك الشعوب فإنها لاتتجانس فى مجمل أخلاقها، والتمزقات السياسية العنيفة التى حدثت بعد الأمجاد قصيرة الأجل للخلافتين الأموية والعباسية كان لها أسوء الأثر على الوحدة الأخوية على امتداد العالم الإسلامى.

كما أن الأقطار الإسلامية ليست بمنأى عن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية فالرق مازال موجودا خاصة فى صورة الجوارى والغلمان، حيث إن الرقيق أو العبيد سواء كانوا ذكورا أم إناثا يحال بينهم وبين أسباب الترف والمتعة فهم لا يعاملون معاملة حسنة، ويندر أن نجد فى الإسلام مثل تلك القسوة والغلظة المتمثلة فى الاستغلال الرأسمالى كما نسمع عنها فى حوليات اليونان والرومان، أو

حتى فى التاريخ الأحدث فى نظام المستعمرات فى الهند وأمريكا فالمالك المسلم غالبا ما يعامل عبيده وحتى الحيوانات الصماء أكثر إنسانية من أقرانه من البشر الذين يقفون معه على قدم المساواة والمكانة وهنا يعتبر الرقيق ومن ثم منحهم حريتهم عملا جيدا جديرا بالثناء.

والتقسيم الأشمل للمجتمع الإسلامى إلى طبقات ليس موحدا فى كل مكان فهو فى مجابهته العقل الغربى يبدو على أنه بدائى، وينتمى للقرون الوسطى، أو على الأقل مجتمع (ما قبل الثورة) فى الهند على سبيل المثال لم يقض الإسلام تماما على نظام الطبقات، وسكان مدن غرب آسيا يتم التمييز بينهم فى معظم الأحوال على أساس حرفهم وأعمالهم ويمكننا أن نستمد مثالا توضيحيا على ذلك من أول برلمان فارسى والذى تكون بحكم دستور الخامس من أغسطس ١٩٠٦ من الممثلين الآتى ذكرهم: [١] طبقة الأمراء والبيت الحاكم، وهى الطبقة الوحيدة التى يتمثل فيها النبل بمعناه الصحيح. [٢] المثقفون والطلاب. [٣] طبقة التجار. [٤] طبقة الفلاحين وأصحاب الأراضى.[٥] ممثلون عن أصحاب المهن والصناعات المختلفة، عضو واحد لكل صناعة تتراوح بين ثلاث إلى تسع حرف [١].

ومن المستحيل فى المساحة المحدودة المتاحة لدينا، خصوصا فى ضوء معلوماتنا الناقصة عن الحياة الأكثر خصوصية فى الإسلام، أن نتناول بإفاضة أخلاق كل هذه الشعوب وطبقاتها الاجتماعية المختلفة فى تأثرها بالقانون الأخلاقى. يفرض الإسلام على أتباعه واجب الدعوة بجد ونشاط لنشر العقيدة، أما بالطرق السليمة المتاحة للتجار أو أن أمكن فبالحرب المقدسة وذلك الفرض استتبع أثاراً أخلاقية، فبالنسبة للمسلمين كانت النتيجة مزدوجة فمن ناحية هى مشئومة حيث أصبح هناك دافعاً للتعصب وعلى الجانب الآخر هى مستحبة من حيث كونها فضيلة يدعمها الفخر والوعى بالانتساب لنظام متنامى مترامى الأطراف، وبشأن الدعوة، ورغم كل شئ، فإنه يمكن وصف الموقف السياسى الراهن للإسلام بأى شيء إلا التسامح والصفح. ويبلغ مجمل عدد المسلمين حوالى ٢٢٥ مليون مسلم: منهم حوالى ٦٥ مليون يعيشون تحت الحكم البريطانى، و٣٥ مليون تحت الحكم الهولندى، و٣٠ مليون تحت الحكم الصينى، و٢٠ مليون تحت الحكم الروسى،

و٢٠ مليون تحت الحكم الفرنسي، وهكذا بينما الإمبراطورية التركية آخر أعظم قوة في الإسلام وأقوى دولة في أوروبا في القرن السادس عشر الميلادى وأصبحت الآن مرهقة ومترهلة من كل جانب، ولكن من المحتمل على أية حال أن انتشار الإسلام بين القبائل الأفريقية الأقل تحضرا والأصول الأكثر تواضعاً ربما رفع هذا من أحوالهم الأخلاقية إلى مستوى أعلى.

وعلى امتداد العالم الإسلامى فإن الشريعة الدينية لها التأثير القوى فى الحياة العائلية، والكتاب المسيحيون لديهم مادة خصبة للكتابة عن نظام الزواج فى الإسلام، تعدد الزوجات فالشرع يسمح لأى رجل مسلم تتوافر له الوسائل اللازمة أن يتزوج من أربعة نساء، أو يكون عنده من الجوارى ما شاء، ولكن يجب أن يفهم أن هذا الإذن بالتعدد مقيد عند الممارسة بحقيقة مهمة، وهى أن هذا العدد من النساء هو محدود لا يمكن تجاوزه، كما يقيده أيضاً الظروف الاقتصادية والتى تسمح إلا للقليل من الموسرين بالاقتران بأكثر من زوجة، والاكتفاء بزوجة واحدة هو أمر شائع عند أهل الريف بينما يمارس معظم أهل المدن مسألة تعدد الزوجات، والحقيقة فإن تعدد الزوجات له آثار وعواقب خطيرة مثل سهولة الطلاق، والذى حرمت الشريعة التلاعب به أيضاً، وليس اقتناء أكثر من زوجة هو الذى يسبب ضرراً أخلاقياً كبيراً فى المجتمع الإسلامى بقدر ما يسبب ذلك تغير الزوجات، فالزوج يستطيع أن يتخلص من زوجته فى أى وقت، ولأى سبب شريطة أن يرد لها صداقها أو يمنحها تعويضا، ونتيجة لتلك الحرية والإباحة بلا حدود للطلاق والتى لا تتفق بالتأكيد مع الثقافة العليا، والتى يتم استغلالها والتلاعب بها على نطاق واسع فإنه نتيجة لذلك تتعرض العلاقة المدنية والأهلية للخطر ويتم إهمال تربية الصغار.

وفى معظم البلاد الإسلامية فإن وضع المرأة مزرى، والقرآن يحدد بوضوح قوامة الرجال ويؤكد عليه، والأحاديث النبوية والأمثال الشعبية تحفل بما معناه أن الجنة يدخلها الكثير من الفقراء وأن أغلب أهل النار من النساء، وأنهن ناقصات عقل ودين، ولكن بالطبع فإن لهن نمط مميز من الذكاء ومن الدين أيضاً، والذى يسميه الرجال شعوذات أو خرافات، والنساء أقل تردداً على المساجد من الرجال

بكثير، ولكنهن من ناحية أخرى اكثر إدماناً وتعوداً على فنون السحر وزيار الأضرحة والأولياء والعادة الأخيرة (زيارة الأضرحة) ليس لها حافز أقوى من كونها زيارة للأسواق والطرقات.

ويعد المسلم المحافظة على حياته من أهم واجباته الأساسية، لذلك نجد أن الانتحار نادراً ما يحدث بين المسلمين، فهو محرم فى القرآن مثل تحريم قتل الجار أو القريب، وإن كان يلاحظ وجود النوع الأخير فى المجتمعات الإسلامية برغم تحريمه، وقد ضبط الإسلام ونظم الممارسة الأخلاقية للحياة اليومية طبقاً للظروف أكثر منه طبقاً للشرع الدينى فالذنوب العادية أو المعتادة راجعة إلى ضعف لحظى أو شهوانية أو ضعف فى الذاكرة (أى نسيان تعاليم الدين) أكثر من كونها راجعة إلى الإرادة الشريرة أو القصد، وفى بعض الاعتبارات إذا لم يتم تفادى الشريعة وأحكامها فإن ذلك ربما يؤدى إلى عرقلة عجلة التقدم، وتحريم الربا وصيام رمضان — رغم دقة مراعاة الصوم بين المسلمين — يؤديان إلى محاربة حياة اقتصادية مستقرة، وإعطاء الصدقات وإيتاء الزكاة كما ذكرنا يشجع البطالة. فموضوع الربح الدائم يعنى إما الاستمتاع به أو الامتناع عن أخذه، أما العمل اليومى فلا ينظر إليه على أنه ذو قيمة أخلاقية، فالدعاء أو التسول أو العته أو الجنون فى نظر الكثيرين هى مهنة مريحة أفضل من العمل والتجارة. ودراسة القانون هى أكثر تقديراً واحتراماً من الالتزام به، والناس تدرس العلوم الدينية فى الأزهر أعظم جامعة إسلامية وفى أماكن كثيرة وتواصل تلك الدراسة حتى سن متأخرة، ليس بغرض أن يصبحوا أعضاء نافعين فى المجتمع ولكن بغرض الحصول على درجة أعلى فى الجنة [٣٦]، وعلى ذكر إرشاد المؤمنين لكيفية التصرف السليم فى أموالهم نشرت صحيفة قاهرية حديثاً وصية عالم ورع، وهو عالم فى السلالات والأنساب كما أنه كان شيخاً للأزهر، توفى عام ١٩٠٦م، وقد أوصى بكتبه لولديه وبملابسه للطلاب الفقراء وطلاب العلم فى الأزهر [٢٧].

وكمثال على القياسات الزائفة التى يساق إليها المسلم بثقة قدرية فى الله نجد إدانة الشيخ لمبدأ التأمين، يقول شيخ الأزهر فى فتواه إن التأمين على الحياة والتأمين ضد الحريق يعتبر نوعاً من القمار، وإنه منافى لروح القرآن [٢٨].

ومن أهم وأكبر العقبات فى طريق التطور الأخلاقى الاجتماعى ومنذ وقت بعيد، ما يعرف بالفساد الرسمى أو على مستوى المسئولين، وقد بدأت فى كل من فارس وتركيا ترتفع الأصوات منادية بتطهير الوظيفة والبيئة الحكومية، وكذلك فقد أعلن واعظ شهير فى طهران حديثاً ومن على منبر الخطبة "نحمد الله أن لدينا أفضل قانون فى العالم، فنحن لدينا القرآن، ولا نريد القوانين الأوروبية، ولكن الشيء الذى يمكننا أخذه عنهم هو طريقتهم فى تعيين المسؤلين ومراقبتهم والإشراف عليهم، وكذلك طريقتهم فى تحصيل الضرائب بحيث لا يعانى أحد من النهب والابتزاز [٢٩]، وقد كان لجشع الحكومات أثر سيىء على أوقاف ووصايا المحسنين، وبأساليب متعددة بل وأحياناً على سبيل اليقين ومن أجل مصلحة العدل والأخلاق بمعناه الأسمى فإن الميت يضطر للتراجع قبل أن يوصى بوقف للحكومة ويقبض يده مرة أخرى، ووجود تلك الأوقاف والأموال فى أيدى العلماء والورعين المخلصين هو سلاح ضد الدولة ومن ثم فإن الدولة تشجع على علمنة تلك الأوقاف ووضعها تحت سيطرتها، ولكن وكما يمكن أن يتوقع فإن تلك العملية لا تمر دون خداع وتدليس، ومن العواقب الأخرى للسلب والنهب المنتظم والذى ساد الحياة فى الشرق هو سعى الكثير من الناس لإخفاء حقيقة ثرواتهم والأغلبية يضعون مكتسباتهم فى المنازل أو العقارات والحلى أو أعداد كبيرة من الخدم.

والطبقات المتوسطة والتى تكرس متخلفة نفسها للتجارة مفضلة إياها ــ حيث إن الصناعات متخلفة فى كل مكان ــ لهم سمعة سيئة من حيث الجشع والأنانية، وربما كانت تلك مجرد مبالغات، لكن على أية حال فإن تلك الرذائل لا تقتصر فقط على العالم الإسلامى، وفى الواقع لا يمكن إنكار أن سياسة تثبيت الأسعار فى الشرق لم تنتشر بعد بنفس الدرجة كما فى جنوب أوروبا، كما لا يمكن إنكار أن الكثيرين فى الشرق لديهم ميل للتزوير والتزييف ولكن قد يكون من قبل الافتراء القول بان الشرف التجارى غير مألوف فى الشرق أو أن الموجود حالياً لا يعد أثماً بين المسلمين عموماً، لأنه يجب الاعتراف بأن المسلم مثله مثل أغلب البشر يحكم على الصدق والزيف من منطلق الربح السريع أكثر منه من منطلق أخلاقى.

وعند الحديث عن المذهب الأخلاقى على المستوى الرسمى أو الحكومى فإنه يجدر بنا التأكيد على مدى استمتاع المسئول بمكتسباته أو امتناعه أصلاً عن ذلك بدلاً من الحديث عن الوسائل التى يكتسب بها المسئول دخله، ولكن كيف يمكن أن تدخل المسألة فى ممارسة فعلية؟ فأول ما تقع عليه العين فى الحال ويفرض نفسه هى ظاهرة وجود العديد من الوصايا والعادات اللامبالية بالأخلاق والتى تجد رواجاً وأتباعً على نطاق واسع وبحماس منقطع النظير، والقوانين التى تحظر الترف والإفراط والإسراف هى أقل القوانين فى الالتزام بها، وبخصوص الترف والإسراف، فإنه قد يكون من المسموح به فى حدود معينة من ملبس وزينة للأطفال والذين لا يقدرون بعد على ارتكاب خطيئة، وأيضاً بالنسبة إلى النساء، أما الرجال فالقاعدة إنهم يدققون من أجل بساطة الملبس والسلوك القويم. وهناك الكثير من المسلمين الذين يعطون انطباعاً حسناً بسلوكهم غير المصطنع وعاداتهم المعتدلة والمقتصدة، والأغلبية من المسلمين يراعون تحريم الخمر، ولكن لابد أيضاً من الاعتراف بأن الحشيش والأفيون ومسكرات أخرى تحتل عند الكثير من المسلمين نفس المكانة التى تحتلها الخمر فى الغرب، وهناك الكثير من مدمنى الأفيون فى بلاد فارس وتركيا، كما يوجد أيضاً عدد كبير من شاربى الخمر، وفى الهند مثلاً فإن استعمال الأفيون وتعاطيه ينافس فى انتشار الإسلام ذاته؛ إلا أن مسلمى الصين هم أقل إدمانا لتلك الرذيلة عن أقرانهم من الصينيين.

وبتلك الإشارات غير كافية لأخلاق الحياة الإسلامية المعاصرة نأتى إلى ختام هذه الدراسة، والسؤال عن مدى أهمية الإسلام بالنسبة إلى المستقبل إجابته أصعب من طرحه للتساؤل، فإذا استمر تفسير الإسلام تفسيراً حرفياً أو بالأحرى تفسير الشرع بطريقة حرفية، فإنه وبرغم كون ذلك ربما أفاد البشر فى مرحلة أدنى من الحضارة، إلا أنه فى ظروف أخرى سيكون عائقاً للتطور الأخلاقى. والسائد بين من هم أكثر تحضراً أن الإسلام لابد أن يتلاشى وينحصر فى طائفة وإما أن يعيد تجديد نفسه ويتكيف مع الظروف الجديدة، فلابد أنه سيأتى يوماً تتأكد فيه ــ كما تأكد بالفعل فى أقطار عديدة ــ حقيقة أن شرائع محمد (ﷺ) وسننه قد جاءت من أجل ظروف بدائية لزمن غابر، فهل يستطيع المجتمع الإسلامى

المعاصر بقبوله تلك الفكرة أن يرتفع فوق القرآن والسنة بدون أن يتنازل عن الإسلام ذاته (*).

(*) يفسر دى بور الدين الإسلامى تفسيراً تاريخياً ويستنتج من نشأته التاريخية صلاحيته لزمان ظهوره فقط، وتلك دعوى خاطئة تتغافل عن المبادئ الكلية الجوهرية للإسلام والتى تعد صالحة لكل زمان ومكان ويتسائل عن إمكانية تجاوز مبادئ الإسلام (القرآن والسنة) حتى يستطيع أن يتلائم مع العصر، متغافلاً عن حقيقة جوهرية هى أن القرآن والسنة هما الإسلام وإغفالهم يهدم الإسلام ذاته، والحقيقة أن السؤال الأساسى ـــ وهو واجب على كل مسلم ومسلمة ـــ هو هل يمكن أشتقاق أسس الحياة المعاصرة فى شتى جوانبها من القرآن ويليه السنة، الدستور الإسلامى.

الهوامش والملاحظات

١- ستوك هرجرونيه: مكة، المدينة وأشرافها، لاهاى ١٨٨٩، الجزء الثانى حتى ٧٢ وما بعدها ص ١٤٩.

٢- سورة الأنعام الآية ١٦٤.

٣- سورة لقمان الآية ٣٣.

٤- سورة النور الآية ٣٩.

٥- وهى الــركن الثالث من الإسلام، بينما الأركان الأخرى هى: ١- العقيدة، أى شهادة أن لا إله لا الله. ٢- أداء الصلاة. ٣- الزكاة. ٤- الصوم. ٥- الحج. ووفقاً لحديث الرســول فإن حب المؤمن لأخيه المؤمن وأن يحب لأخيه ما يحب لنفسه يُعدّ ضمنياً ركناً سادساً فى الإسلام.

٦- البخارى طبعة هوداسى Houdas وماركيز Marcais الجزء الثانى ص ٢٠٩

٧- انظر شارلزس س. تيرى: التعبيرات التجارية اللاهوتية فى القرآن، ليدن ١٨٩٢.

٨- البخارى، الجزء الثانى ص ٥١.

٩- المرجع السابق، الجزء الأول ص ٤٦٩.

١٠- المرجع السابق، الجزء الثانى ص ١١.

١١- جولد زيهر : محاضرات فى الإسلام هيدلبرج ١٩١٠ ص ١٤ وما بعدها.

١٢- المرجع السابق ص ٤٤ وما يليها.

١٣- انظر ستروتمان: الإسلام طبعة سى. هــ. بيكر، الجزء الثانى ستراسبورج ١٩١١ ص ٦٠.

١٤- بالنسبة لنظرية الماتريديه التى تنتسب إلى نظرية الأشاعرة قارن ماكدونالد: تطور اللاهوت الإسلامى ص ٣١.

١٥- انظر E. R. E الجزء الأول ص ١٣.

١٦- انظر وصية تاجر فى ألف ليلة وليلة، الليلة ٣٠٨ وما يليها.

١٧- انظر الخوارزمى، مفاتيح العلوم، طبعة فإن فلوتن، ليدن ١٨٩٥ ص ١٣٢.

١٨- جولد زيهر: دراسات إسلامية، هال ٨٩ - ١٨٩٠ الجزء الثانى ص ٣٩٧ وما بعدها.

١٩- جولد زيهر: معانى النفس، برلين ١٩٠٧ ص ١٨ وما يليها.

٢٠- المرجع السابق ص ٥٤ وما يليها.

٢١- يجب على القارئ أن يلاحظ هذا الترقيم، حيث إنه فى الكتابات الصوفية تكون هناك دلالة تعزى للأعداد والترقيم.

٢٢- انظر جولد يهر: محاضرات ص ٣١.

٢٣- مأخوذ عن يعقوب الطربى: الحياة البدوية ص ٢٢٦.

٢٤- الرحلات Defremer باريس ١٨٧٤ - ١٨٧٩ الجزء الثالث ٢١٦.

٢٥- مجلة العالم الإسلامى ١٩٠٨ ص ٩٤.

٢٦- انظر أرمنيون، مجلة دى بارى، العدد الخامس ١٩٠٤ ص ٥٩٢.

٢٧- مجلة العالم الإسلامى، المجلد الأول ص ٢٦٣.

٢٨- المرجع السابق، ص ٢٧٦.

٢٩ المرجع السابق، المجلد الثانى ١٩٠٨ ص ٣١٣ وما يلها.



القسم الثانى

انتقال فلسفة الأخلاق من اليونان إلى العرب جالينوس نموذجاً (دراسة وترجمة)



(١)

مُقدِّمة

إن المتتبع لكتب تاريخ العلم والفلسفة يوافقنا على القول إنه لا يخلو مصدر منها من بيان أثر جالينوس وأهميته، وكتاباته، وترجماتها وتأثيرها والردود عليها، والرد على هذه الردود. ورغم أن بعض هذه المصادر مفقودة، فإن ما تبقى منها يمكننا من تقديم الصورة التى عرف بها جالينوس فى العربية، وهى صورة مُهمة ومؤثرة قد لا نجدها فى أية حضارة أخرى، أنها صورة الطبيب العالم والفيلسوف الموسوعى الذى كتب فى الميتافيزيقا، والمنطق والأخلاق.

وأول هذه المصادر هو كتاب يحيى النحوى "تاريخ الأطباء" ويحيى النحوى شخصية مُهمة فى التراث العلمى والفلسفى العربى؛ وترجع أهميته إلى كونه فيلسوفاً وطبيباً تتلمذ على كتابات جالينوس، وفسر بعضها، وأسهم فى تصنيف جوامع جالينوس الستة عشر. وقد اعتمد عليه حنين بن إسحق، وابن النديم، وعبد الله بن جبرائيل، وابن أبى أصيبعة، وربما يرجع سبب اهتمام يحيى بجالينوس أن كلاً منهما لم يكن طبيباً فحسب، فقد كان يحيى النحوى ــ كما جاء فى "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" نقلاً عن "مناقب الأطباء" قوياً فى علم النحو والمنطق والفلسفة، ولقوته فى الفلسفة، الحق بالفلسفة، لأنه أحد الفلاسفة المذكورين فى وقته [١]. أى أن الاهتمام بجالينوس هنا ليس باعتباره طبيباً بل أيضاً لكونه فيلسوفاً

ويقدم لنا ابن حلجل فى "طبقات الأطباء والحكماء" ترجمة لجالينوس ضمن الطبقة الرابعة من "حكماء اليونان" يهمنا منها تأكيده على صورة جالينوس الفيلسوف[٢] ويبرز لنا الجانب المنطقى والأخلاقى الذى عرفه العرب عن فاضل الأطباء (جالينوس) [٣]، وتتضح معرفة العرب بمكانة جالينوس العلمية ليس فقط فى الطب بل أيضاً فى مجال العلم الطبيعى، والبرهان (المنطق) مما أورده القاضى صاعد الأندلسى، فى "طبقات الأمم" الذى يرى أنه "إمام الأطباء فى وقته، ورئيس الطبيعيين فى عصره" [٤]، وقريب من هذه الصورة ما نجده لدى المبشر بن فاتك فى (أواخر القرن الخامس الهجرى) الذى اعتمد على نوادر الفلاسفة والحكماء

القدماء لحنين بن اسحق "فجالينوس كان حريصاً على التعلم وطلب العلم فى العلوم المختلفة، فقد سافر إلى أثينا، وروما، والإسكندرية، وغيرها من البلاد فى طلب العلم، وتعلم من أرمنيس الطب، وتعلم من جماعة مهندسين ونحاه وخطباء، الهندسة واللغة والنحو"[٥]، وكان من صغره متهيئاً للعلم البرهانى، طالباً له شديد الحرص عليه، والاجتهاد فيه والقبول له[٦]، ويبين أنه "على دراية بمعظم الفرق والتيارات الفلسفية المعروفة فى عصره، كما يتضح من حياته ورحلاته ودروسه وكتاباته، فقد سافر إلى روميه، وشرح بروميه أمام بوئيوس، وكان يحضر دروسه كل من دانيا لوديموس الفيلسوف من فرقة المشائين، والإسكندر الأفردويسى، ويحيى الدمشقى؛ الذى أهل فى ذلك الوقت ليعلم الناس فى أثينا فى مجلس عام علوم الحكمة على رأى المشائين، وقد كان يحضرهم الذى كان يتولى فى مدينة رومية، وهو سرجيوس بن بولوس"[٧]، ويؤكد القفطى على هذه الصورة لجالينوس، صورة "هذا الحكيم الفيسلوف الطبيعى اليونانى"[٨] الذى ينقل لنا ما جاء فى "طبقات الأمم" من تعمقه فى علم الطبيعة، والبرهان، ومثابرته على دراسة الفلسفة، وجميع العلوم الرياضية [٩].

ويخصص ابن أبى أصيبعة الباب الخامس من كتاب "عيون الأنباء فى طبقات الأطباء" للحديث عن جالينوس، ويبين لنا العناصر المختلفة التى كونت ثقافته، والتى يتضح منها ملامح صورته الفلسفية [١٠] ويورد لنا ما ذكره فى فينكس كتبه عن تكوينه الفلسفى "ففى هذا الزمان جمعت كل ما جمعته عن المعلمين، وما كنت استنبطته، وجمعته عن أشياء كثيرة، وصنفت كتباً كثيرة لأروح بها عن نفسى فى معان كثيرة فى الطب والفلسفة" [١١]، وذكر لنا كتابه فى الأخلاق، ويستشهد به.

ويهمنا أن نشير هنا إلى موقف على بن رضوان (٣٧٦ ــ ٤٦٠ هــ ١١٤/ ١١٦ ٩٨٦ ــ ١٠٦٧م) [١٢]، المحتمس لجالينوس، الذى كان من أكبر الداعين له، المدافعين عنه، الناشرين لكتبه، المقيدين شكوك منتقديه، وقد أوضح ابن رضوان مثل جالينوس العلاقة الوثيقة بين المنطق والطب، وقد أكد فى "مقاله فى شرف الطب" مثلما فعل جالينوس أن على الطبيب الفاضل أن يكون فيلسوفاً" [١٣]، ويعتمد عليه فى "شرف الطب وآداب الطبيب"، ويسرد مقطعاً له من كتاب "حيلة البرء" يقول فيه لا شيء أقبح ولا أشنع من أن تكون قادراً على فعل الخير فتتوانـــى عنه [١٤]،

ويربط الطب بالأخلاق فى كتاب "التطرق بالطب إلى السعادة"، ويرى أن صناعة الطب هى فعل الخير، ويذم من يعرف ذلك ولا يقوم به، مشتهداً بأقوال اليونان وعلى رأسهم جالينوس (١٥).

لقد عرف العرب جالينوس فيلسوفاً كما عرفوا كتاباته الفلسفية، وهذه المعرفة هامة للغاية، وتحتاج إلى بحث ودراسة لبيان أثره من جهة، وكيفية تعامل الفلاسفة والأخلاقيين العرب مع كتاباته من جهة أخرى، تلك الكتابات التى ساعدت على تأكيد معرفة العرب بفلسفة أفلاطون، وتدعيم نفوذه فى الحضارة الإسلامية، مما جعله يزاحم المعلم الأول أرسطو ــ الذى كانت له السيطرة فى مجالى المنطق والطبيعيات ــ بتخليصه لجوامع أفلاطون، وهجومه على طبيعيات أرسطو، كما عرف العرب موقف شراح أرسطو منه، وردهم، عليه خاصة الإسكندر الافردويسى، الذى تبعه كثير من فلاسفة المشائية العربية وفى مقدمتهم الفارابى، وابن رشد، وابن ميمون. وقد تنبه ديلاسى اوليرى Delecy O`leary لنفوذ جالينوس الفلسفى لدى الفلاسفة العرب والمسلمين فى دراسته "أثر جالينوس على الفلسفة العربية" The influnce of Galen on Arabic Philosophy (١٦)، ويمكن أن نشير إلى إسهام جالينوس الفلسفى بذكر مؤلفاته التى أوردها لنا فى الجزء الأخير من فهرست كتبه، والتى تشمل ماعدا كتاباته الطبية، مؤلفاته فى الفلسفة، والمنطق، والأخلاق، والتى أوردها لنا حنين بن إسحق فى رسالته "فى ذكر ما ترجم من كتابات جالينوس بعلمه وبعض ما لم يترجم" وهى:

- كتاب فى أن الطبيب الفاضل يجب أن يكون فيلسوفاً.
- كتاب فى أن المتحرك الأول لا يتحرك.
- كتاب فى العادات.
- كتاب فى آراء أبقراط وأفلاطون، "وغرضه فيه أن يبين أن أفلاطون فى أكثر أقاويله موافق لأبقراط من قبل أنه أخذها عنه، وأن أرسطو فيما خالفهما فيه قد أخطأ".
- جوامع كتاب أفلاطون، فى ثمان مقالات وجد منها حنين أربع مقالات: فى المقالة الأولى منها جوامع خمسة من كتب أفلاطون وهى: كتاب أقراطيس فى

الأسماء، كتاب سوفطيس فى القسمة، كتاب بوليطيقوس فى المدبر، وكتاب بارمنيدس فى الصور، وكتاب أوثيذيمس. وفى المقالة الثانية جوامع الست مقالات الباقية من كتاب السياسة، وجوامع الكتاب المعروف بطيماوس فى العلم الطبيعى، وفى المقالة الرابعة جمع معانى الأثنى عشر مقالة فى السنن (القوانين) لأفلاطون.

وقد عرف العرب صورة جالينوس الفيلسوف، والمنطقى، والأخلاقى "فقد كان عالماً بطريقة البرهان خطيباً. وكان فى أيامه قوم ينسبون إلى علم أرسطو، وهم المشاؤون، وأصحاب المظلة، وهم الرواقيون، ألف عليهم كتاباً فى الأسباب الماسكة، ورد على كثير من القدماء وناقض السوفسطائية، وألف فى المنطق كتاب البرهان" [(١٧)]، وكما يتضح مما سبق أن جالينوس كان على دراية عميقة باتجاهات الفلسفة ومذاهبها المختلفة دراسة وتدريساً وتأليفاً. وأنه يميل إلى أفلاطون أكثر من أرسطو، وهذا ما يؤكد عليه فالترز فجالينوس فيلسوف طبيعى شاك، وإن كان ليس فى مرتبة أفلاطون وأرسطو [(١٨)]، وسوف نتناول معرفة الفلاسفة العرب بجالينوس وموقفهم من إسهامسه الفلسفى الأخلاقى.

هوامش المقدمة

١- ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، تحقيق رضا تجدد، مكتبة الحياة. بيروت ص ١٥٣.

٢- ابـــن جلجل: طبقات الأطباء والحكماء، تحقيق فؤاد سيد طه، مؤسسة الرسالة ١٩٨٥ ص ٤١- ٤٢.

٣- الموضع نفسه.

٤- صـــاعد الأندلســـى: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥ ص ٨٤ - ٨٥.

٥- المبشر بن فاتك، مختار الحكم ومحاسن الكلم، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ص ٢٨٩.

٦- الموضع السابق.

٧- ابن فاتك، ص -٩.

٨- القفطى: أخبار العلماء بأخبار الحكماء. دار الآثار د. ت ص ص٨٥.

٩- المصدر السابق ص ٨٦.

١٠- ابن أبى أصيبعة، ص ١٠٩.

١١- نفس المصدر، ص ١١٤.

١٢- انظر عنه دراسته د. سليمان قطاية: الطبيب العربى على بن رضوان، رئيس أطباء مصر، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تونس ١٩٨٤.

١٣- المرجع السابق ص ١١٥.

١٤- المرجع السابق ص ٦٥.

١٥- المرجع السابق ص ١٢١.

16- Delecy O'learry: The influence of Golen on Aralric.

17-Delecy O'learry: The ingluence of Golen on Arabic Philosophy, jouenal of Indian History, Vol. 2 1922-1923 pp. 233-338.

١٧- ابن جلجل، المرجع السابق ٤١-٤٢.

18- Walzer: New light on Golen's, Moral philosophy, in Greek into Arabic, Uni., of South Carlinam Columbia S. C. 1970.



(٢)
جالينوس والفلاسفة العرب

وحين نتناول الجانب الأخلاقى فى كتابات جالينوس فنحن نعرض فيما نعتقد لأهم جانب من جوانب إسهامات الفيلسوف الطبيب، وأكثرها تأثيراً فى الفلسفة العربية الإسلامية. لقد عرف جالينوس لدى العرب بفاضل الأطباء وقد ربط الطب والفلسفة، وأكد فى واحدة من أبرز كتاباته على أنه: ينبغى على الطبيب الفاضل أن يكون فيلسوفاً. وعرض له ثقات مؤرخيه باعتباره فيلسوفاً، فهو بالإضافة إلى كونه مشرحاً، وعالماً، وطبيباً ممارساً، وجراحاً، وصيدلانياً، عرف أيضاً بأنه فيلسوف له أثره، وإن لم يكن من أئمة الفلاسفة [١]. ذلك هو حكم ريتشارد فالتزر عليه فيما كتبه عنه فى دائرة المعارف الإسلامية، والذى أكد عليه أيضاً فى دراسته "أضواء جديدة على فلسفة جالينوس الأخلاقية"، حيث يقول "لقد عرف جالينوس أعظم أطباء العصر القديم كفيلسوف، وقد سعد فى نهاية حياته بنجاح كبير فى هذا المجال، وإن كان اللاحقون عليه لم يقدروا أعماله الفلسفية التقدير نفسه الذى أسبغوه على إنجازاته الطبية" [٢]. وتلك هى الصورة نفسه التى يقدمها لنا أبو سليمان المنطقى السجستانى فى "صوان الحكمة" حين يقول: "لقد تعرض جالينوس فى زمانه حين كثرت تصنيفاته لأن يوصف بالحكمة، أعنى أن ينقل عن لقب الطبيب إلى لقب الحكيم؛ فهزأوا به وقالوا: "عليك بالمراهم والمسهلات وعلاج القروح والحميات فإن من شهد على نفسه بأنه شاك فى العالم: أقديم هو أم محدث؟ وفى المعاد أحق هو أم باطل؟ وفى النفس أجوهر هى أم عرض؟ ـــ لمتضع الدرجة عن أن يسمى حكيماً" [٣]. ومن الواضح أن للرجل آراءه الفلسفية التى عرفت عنه، والتى أكد عليها السجستانى، فلم ينف أحد من السابقين أن للرجل فلسفة، وإن كان بعضهم أنكر عليه ما قدمه من آراء مخالفة لغيره من الفلاسفة، فهذا الموقف النقدى هو موقف مخالفيه كما يتضح من الفقرة السابقة فى "صوان الحكمة" فما أورده السجستانى ينسب إلى الأفرديسى شارح أرسطو؛ الذى يرى أن جالينوس تعب بصناعته المأخوذة من القياسات والتجارب المأخوذة من الحس وعمل منها أشياء ينتفع الناس بها انتفاعاً كبيراً، حتى إنه ليس فى المعمورة أحد ليس لجالينوس عليه منة. ولكنه لم يَرِمُ، مع تحققه

بصناعته، وبراعته فيها بلوغ الدرجة العليا من الحكمة والنظر فى العلوم الشريفة التى تسمى الحكمة على الإطلاق [٤]. لم ينكر أحد على جالينوس إنجازاته الطبية ولا إسهاماته الفلسفية، فهو حكيم وإن لم يبلغ الدرجة العليا من الحكمة. وذلك الرأى، الذى يؤكد على الجوانب الفلسفية لدى فاضل الأطباء له أهميته لأنه يأتى من معارضيه، لا من تابعيه، وهو يتفق مع رأى فالتزر كما قدمنا؛ الذى ينهى دراسته السابقة بالتأكيد على أن جالينوس قد حافظ على روح العلوم والطب وكان ممثلاً له على مدى ألف سنة من الحضارة الأوروبية، وقد ظهرت أصالته فى أنشطة أخرى للروح (يقصد الفلسفة) وإن لم يحظ ابداً بتقدير كفيلسوف من الدرجة الأولى مثل أفلاطون، وأرسطو، وأفلوطين" [٥].

وقد اهتم الباحثون المحدثون بالجوانب المختلفة من فلسفته كما فعل ديلاسى أوليرى فى "تأثير جالينوس فى الفلسفة العربية"[٦]. ونيقولا وسع ريشر الذى اهتم بالجوانب المنطقية لديه [٧] وفالتزر الذى درس ونشر كثير من أعماله خاصة فيما يتعلق بجوامع أفلاطون [٨] كما خصص عدة دراسات عن فلسفته الأخلاقية. فقد كتب عنه فى دائرة المعارف الإسلامية، وأشار إليه عدة مرات فيما كتبه عن الأخلاق فى هذه الموسوعة [٩] بالإضافة إلى تعليقه على النص العربى لمختصـــر كتاب الأخـــلاق [١٠] وعاد إلى هذا الموضوع ثانية فى دراسة أخرى عن جالينوس [١١] .

والحقيقة أن الاهتمام بهذا الجانب الأخلاقى مبنى فى الأساس على نصوص جالينوس الأخلاقية؛ التى فُقد أصلها اليونانى وبقيت ترجمتها العربية، ومن هنا فإن عملنا الحالى فى هذا الفصل، هو إبراز مكانة جالينوس فى مجال الأخلاق فى تاريخ الفلسفة اليونانية والعربية. وعلى هذا فإن مهمتنا مزدوجة تتمثل أولاً فى بيان إسهام جالينوس الأخلاقى، وذلك بتحليل نصوصه التى وجدت فى العربية، وفى مقدمتها مختصر "كتاب الأخلاق" [١٢]. وثانياً بيان موقف الفلاسفة العرب الذين تعاملوا مع فلسفته الأخلاقية. والحقيقة التى ستتضح لنا هى، أن معظم من كتبوا فى الأخلاق فى الفلسفة الإسلامية قد توقفوا قليلاً أو كثيراً أمام آراء جالينوس، إما بتبنى هذه الآراء، أو بتحليلها ونقدها. ومهمتنا هنا هى الكشف عن دور كتابات جالينوس، ورحلتها فى الفكر الإسلامى، وموقف الفلاسفة العرب والمسلمين منها، وإذا كان فالتزر قد وجه

معظم دراساته لبيان الأصول اليونانية لفلسفة جالينوس الأخلاقية، فإن اهتمامنا ينصب هنا ــ على بيان الجهود العربية التى انطلقت من كتابات جالينوس الأخلاقية؛ فعملنا وإن كان يواصل جهود الباحثين السابقين فهو لا يتابعها، وإن كان يسعى لإكمالها وتطويرها، ويختص بالتنقيب عن الأخلاق الجالينوسية عند الفلاسفة العرب والمسلمين وبيان مواقفهم منها.

أولاً: كتابات جالينوس الأخلاقية.

لجالينوس كتابات عديدة فى الأخلاق، حيث ذكر لنا فى فهرست كتبه ٢٣ كتاباً فى علم الأخلاق[١٤] لم يبق منها فى اليونانية إلا عمل واحد فقط هو فى "تعرف الإنسان عيوبه"، وبالنسبة إلى لمؤلفاته الأخلاقية التى ترجمت إلى العربية فقد أورد ابن النديم فى الفهرست ثلاثة كتب لجالينوس هى: كتاب تعرف المرء عيوب نفسه، ترجمة توما، وإصلاح حنين. مقاله وكتاب انتفاع الأخيار بأعدائهم، نقل حبيش، مقالة، وكتاب الأخلاق، أربع مقالات، وذكرت أنها لحبيش [١٥] ويعطينا حنين بن اسحق فى رسالته إلى يحيى بن على فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس بعلمه، بياناً أكثر تفصيلاً عن مؤلفاته الأخلاقية التى يذكر لنا منها:

١- كتابه "كيف يتعرف الإنسان ذنوبه وعيوبه"، أما جالينوس فذكر أنه كتب هذا الكتاب فى مقالتين، وأما أنا فلم أجد منه إلا مقالة واحدة، وهى ناقصة. ويضيف حنين أنه كان قد ترجم منها شيئاً إلى السريانية منذ دهر لداود المتطبب، "وانقطعت الترجمة علىّ من غير استكمال منى لما وجدت باليونانية لعارض عرض، ثم إن بختشيوع [وهو من الذين استفادوا وطوروا أفكار جالينوس الأخلاقية] سألنى منذ قريب أن أتممه له فدفعته إلى رجل رهاوى يقال له توما فترجم ما كان بقى، وتصفحته، وأصلحته، وأضفته إلى المتقدم،[١٦] الكتاب إذن معروف فى العربية ذكره حنين، وابن النديم، والحقيقة أن لهذا الكتاب تأثيراً كبيراً على الفلاسفة العرب والمسلمين ويمكن أن نعطى نموذجاً لذلك بابن سينا الذى قدم لنا فيما يتعلق بالنفس وحدوثها وكيفية هذا الحدوث موقفاً أشبه بموقف جالينوس [١٧].

ويتضح تأثير ذلك العمل بصورة واضحة فى الأخلاق عند ابن سينا؛ فمن يتصفح رسالته فى السياسة فى المواضع التى يتناول فيها سياسة الرجل نفسه، ومعرفة المرء أخلاقه بغيره [١٨]. يجد أفكار جالينوس فى كتابه "كيف يتعرف الإنسان ذنوبه وعيوبه".

٢- "كتابه فى صرف الاغتمام"، هذا الكتاب مقالة واحدة ــ كما يخبرنا حنين ــ كتبها لرجل سأله ما باله لم يراه اغتم قط، فوصف له السبب فى ذلك، وبين بماذا يجب الاغتمام، وبماذا لا يجب، وقد كان أيوب ترجم هذا الكتاب إلى السريانية، وترجمته أنا لداود المتطبب إلى السريانية، وترجمه حبيش إلى العربية لمحمد بن موسى [١٩]. والحقيقة أن هذا الكتاب كان له تأثيراً كبيراً فى كتابات الفلاسفة المسلمين التى لم تكتف فقط بمحتوى كتاب جالينوس إنما أيضاً عنوانه، فالكندى أول الفلاسفة العرب الذى ينسب له ابن النديم رسالة فى الأخلاق، وأخرى فى التنبيه على الفضائل لم يصلنا من مؤلفاته الخلقية شىء سوى رسالته ــ التى تحمل العنوان والمضمون الجالينوسى ــ الحيلة لدفع الأحزان، والتى نشرها كل من فالتزر R. Walzer وهملوت ريتر H. Ritter [٢٠] ويصفها ماجد فخرى الذى أعاد نشرها عنهما بأنها ذات طابع رواقى [٢١] مما يؤكد لنا حقيقة أصول جالينوس الفكرية من جهة، وانتقال الفلسفة الرواقية إلى العالم الإسلامى عبر كتاباته من جهة ثانية، وللرسالة أهمية كبرى تتمثل فى أنها طبعت الفكر العربى اللاحق بطابعها فالرازى، ويحيى بن عدى، ومسكويه، وابن سينا، والغزالى قد نهلوا جميعاً من معينها، سواء فى باب دفع الغم أم الخوف من الموت وما يتصل بهما من شئون فكانت بهذا المعنى ركيزة من ركائز التراث الخلقى العربى.

ونحن نجد لابن سينا أيضاً رسالة العنوان الجالينوسى، وهى رسالة فى دفع الغم من الموت [٢٢] مما يوضح تأثير كتابه "فى صرف الاغتمام" على الفلاسفة العرب والمسلمين خاصة مسكويه الذى قدم رسالة بهذا الاسم، هى فى الحقيقة جزء من تهذيب الأخلاق [٢٣].

٣- كتابه "فى أن الأخيار من الناس ينتفعون بأعدائهم"، وهذا الكتاب أيضاً مقاله واحدة. وقد ترجمه حنين إلى السريانية لداود، وترجمه حبيش لمحمد بن موسى إلى العربية، وهى رسالة فقد أصلها اليونانى، وبقيت فى ترجمة حنين [٢٤].

٤- كتاب فى آراء أبقراط وأفلاطون: عشر مقالات، وغرضه فيه أن يبين أن أفلاطون فى أكثر أقاويله موافق لأبقراط من قبل أنه عنه أخذها. وأن أرسطو فيما خالفهما فيه قد أخطأ. ويبين فيه جميع ما يحتاج إليه من أمر قوة النفس المدبرة التى بها تكون الفكرة، والتوهم، والذكر، ومن أمر الأصول الثلاثة التى منها تنبعث القوى التى بها يكون تدبير البدن، وغير ذلك من فنون شتى (٢٥).

٥- كتاب فى العادات ذكره حنين بن إسحق فيما ترجم من كتب جالينوس، وقال: "كتاب فى العادات، هذا الكتاب مقاله واحدة وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التى ينبغى أن ينظر فيها، ترجمت هذه المقالة إلى السريانية لسلمويه بن بنان"، وكذلك ورد ذكره فى مقالة حنين بن إسحق فى ذكر الكتب التى لم يذكرها جالينوس فى فهرست كتبه أما الترجمة العربية لكتاب جالينوس فى العادات فقد وصلت إلينا فى مخطوطة بمكتبة آيا صوفيا (رقم ٣٧٢٥ ص ١٩٣ ظ ــ ٢١٨و) وهى لحبيش بن الحسن كما يظهــر مــن أولها راجــع.

RTTER-WALZER, A RABISCHE UBERETZUNGEN GRIECH AERZTE P. 18 (846).

يقول ابن أبى أصيبعه: "كتاب فى العادات: مقالة واحدة، وغرضه فيه أن يبين أن العادة أحد الأعراض التى ينبغى أن ينظر فيها، ويوجد متصلاً بهذا الكتاب ومتحداً معه تفسير ما أتى به جالينوس فيها من الشهادات من قول أفلاطون بشرح أبروقلس له" (٢٦).

وقد ظن لويس شيخو أن مختصر كتاب الأخلاق هو كتاب جالينوس فى العادات. وقد بين كرواس فى مقدمة تحقيقه لمختصر كتاب الأخلاق أن العملين مختلفان، ونستطيع من مقارنة نص كل منهما أن نتأكد من ذلك، فالمختصر يتكون من أربع مقالات بينما (فى العادات مقالة واحدة)، الأول فقد أصله اليونانى، والثانى وجد فى أصله اليونانى، وترجمته العربية (٢٧).

وتعتمد رسالة قسطا بن لوقا فى الطبائع "وهى التى يتناول فيها أسباب الخلاف بين الناس فى أخلاقهم وطرق حياتهم ورغباتهم الخلقية" على آراء جالينوس.

٦- ومقالة "فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن"، الذى كتبه جالينوس بعد كتاب الأخلاق، ويبين فيها الأسس الفسيولوجية للسلوك الخلقى؛ فنحن إذا ما عدلنا البدن بالأطعمة والأشربة والأشياء التى تفعل كل يوم، كان ذلك مما يعين على نيل الفضيلة. وغرضه فيها هو "معرفة أخلاق أفعال النفس وانفعالاتها الظاهرة فى الصبيان الصغار" اعتماداً على نظرية أفلاطون فى النفس [٢٨]. وهى مثل معظم كتابات جالينوس الأخلاقية توضح الارتباط بين الطب والسلوك (الأخلاق)، بين قوى النفس ومزاج البدن، ونجد لدى الرازى عبارة تتشابه مع هذه الفكرة لفظاً لكنها تختلف عنها فى الدلالة ننقلها عن ابن أبى أصيبعة ثم نعقب عليها، قال الرازى "ينبغى للطبيب أن يوهم المريض أبداً الصحة، ويرجيه بها، وإن كان غير واثق بذلك، فمزاج الجسم تابع لأخلاق النفس" [٢٩] إن عبارة الرازى على العكس من فكرة جالينوس، وإن كانت تدور فى إطار جالينوسى فهى تتعلق بأسلوب العلاج، وطريقة الطبيب فى تهيئة المريض نفسياً للشفاء، إلا أننا بإزاء نظريتين إحداهما أقرب إلى الطب النفسى نستخلصها من قول الرازى، والثانية تؤسس الأخلاق، وتفسير السلوك الإنسانى على أساس من الطب.

٧- ويأتى فى مقدمة هذه الأعمال كتاب فى الأخلاق، والذى قصدنا ذكره فى نهاية مؤلفاته للإفاضة فى بيان موضوعه، ومحتوياته، ومعرفة العرب به، وهذا الكتاب كما يخبرنا حنين، جعله جالينوس فى أربع مقالات، وغرضه فيه أن يصف الأخلاق، وأسبابها ودلائلها ومداواتها. ويكاد الغزالى - فيما يوضح فالتزر - يستعمل الكلمات نفسها، إذا يقول فى "المنقذ من الضلال": إن الأخلاق فرع من الفلسفة يشمل معرفة صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها، وأنواعها، وكيفية معالجتها، ومجاهدتها". وهذا التعريف نفسه يرد فيما رواه حاجى خليفه فى مادة أخلاق عن ابن صدر الدين الشروانى (ت ١٠٣٦هـ) [٣٠].

وقد ترجم هذا الكتاب إلى السريانية رجل من الصائبين يقال له منصور بن أثاناس، وذكروا أن أيوب الرهاوى أيضاً ترجمة، وأما ما ترجمة منصور ــ فيما يخبرنا حنين ــ فقد رأيته وما رضيته، وأما ما ذكروا أن أيوب ترجمه فيما رأيته ولست أعلم أيضاً هل ترجم شيئاً أم لا؟ وأما أنا فلم أترجم هذا الكتاب إلى السريانية

لكنى ترجمته إلى العربية، وترجمه حبيش من ترجمتى ليوحنا بن ماسويه إلى السريانية، وما وقعت عليه [٣١] وعلى أساس ما ذكره حنين يصحح كرواس قول كل من ابن النديمْ فى الفهرست، وابن القفطى فى تاريخ الحكماء من أن كتاب الأخلاق نقله حبيش، فنسبه الترجمة إلى حبيش غير صحيحة، إلا إذا عنى صاحبها ترجمته للكتاب إلى اللغة السريانية [٣٢].

والمتتبع لكتب تاريخ العلم العربى يجد كثيراً من الإستشهادات المنقولة عن كتاب الأخلاق لدى كل من ابن النديم، والقفطى، وابن أبى أصيبعه [٣٣]. فصاحب عيون الأنباء فى طبقات الأطباء يستشهد بما جاء فى المقالة الثالثة من كتاب أخلاق النفس، ولتصحيح أخطاء المؤرخين فيما يتعلق بحياة جالينوس فهو يعرض لفقرة طويلة من كتاب الأخلاق [٣٤]، كما يستشهد أيضاً بأخلاق النفس ليبين الربط بين أمراض البدن وأمراض النفس [٣٥].

ويتفق الباحثون المعاصرون على أن صاحب المختصر هو أبو عثمان سعيد بن يعقوب الدمشقى (أوائل القرن الرابع الهجرى، والعاشر الميلادى) وهو من النقلة المجيدين، ويقال إن له من الكتب مسائل جمعها من كتاب جالينوس فى الأخلاق، ويبدو أنه العمل الحالى، وقد اعتمد فيه على ترجمة حنين بن إسحق [٣٦].

وفى محاولة كراوس البرهنة على أن مختصر كتاب الأخلاق الذى نشره هو ملخص لكتاب جالينوس، يقدم لنا عدة نصوص، واستشهادات من: ابن أبى أصيبعــة [٣٧] وابن جبريل فى كتابه إصلاح النفس [٣٨]، والبيرونى فى كتاب تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة فى العقل أو مرذولة [٣٩] ومن كتاب السجستانى صوان الحكمة [٤٠] وتوضح تلك الفقرات ليس فقط علاقة المختصر بالكتاب، ولكن أيضاً تغلغلهما فى الفكر الفلسفى العربى الإسلامى.

ويهمنا أن نشير بإيجاز إلى محتويات هذا العمل إذ يعتمد كما يذكر فالتزر على عمل أسبق هو "فى آراء أبقراط وأفلاطون" الذى أشار إليه جالينوس فى كتابه "الأخلاق"، وكذلك فى دراسته "أن قوى النفس توابع لمزاج البدن". وكتاب الأخلاق يعود إلى الفترة المتأخرة من كتابات جالينوس ــ فى الأغلب بعد عام ١٧٦ ــ فقد

كتبه في روما في الفترة بين ١٨٥ - ١٩٢. وقد تناول فيه: مختلف أنواع الأخلاق وأسبابها، وعلاماتها، وعلاجها. يقول: "الخلق حال للنفس داعية الإنسان إلى أن يفعل أفعال النفس بلا روية ولا اختيار". وهو يعتمد على تقسيم أفلاطون للنفس إلى: نفس ناطقة، وغضبية، وشهوانية وهو التقسيم الذي شاع لدى الفلاسفة المسلمين، ويبين أن الأخلاق للنفس التي لا نطق لها. ويدلل على ذلك بما نرى في ملاحظتنا للأخلاق في الأطفال، وفي الحيوان الذي لا نطق له، وهذا الرأي أيضاً هو ما أكد عليه الفلاسفة القدماء من أن الأخلاق لغير الناطقة، وإن كان أرسطو كما يذكر جالينوس يرى أنه قد يشوب الناطقة شيء من الأخلاق، ولكن جلها في التي ليست بناطقة. وقد بينت ذلك في الكتاب الذي وضعته في (آراء أبقراط وأفلاطون)، وأوضحت هناك أن للإنسان شيئاً به يكون الفكر، وشيئاً غيره به يكون الغضب، وشيئاً ثالثاً به تكون الشهوة. ولست أبالي كيف قيل في هذه الثلاثة أشياء في هذا الكتاب، إنها أنفس مختلفة، أو إنها أجزاء لنفس الإنسان، أو إنها به تكون الفكرة النفس الناطقة، والنفس المفكرة، كان ذلك الشيء نفساً مفردةً، أو جزءاً، أو قوة، والشيء الذي يكون به الغضب، والنفس الغضبية، أو النفس الحيوانية، والشيء الذي به تكون الشهوة، أو النفس النباتية.

ويعرض في المقالة الأولى النظرية العامة للسلوك الأخلاقي ويميز بين حالات نفس الإنسان الممدوحة وتسمى فضيلة، والمذمومة رذيلة. وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين: منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر، والرؤية، والتمييز فيقال لها معرفة، أو ظن، أو رأي. ومنها ما يعرض في النفس من غير فكر فيقال لها أخلاق، ومن الأخلاق ما يظهر في الأطفال أول ما يولدون قبل الفكر. ويبين أنه لا يوجد شيء من الأفعال، ولا من العوارض، ولا من الأخلاق في الإنسان إذا استكمل، إلا وقد يوجد فيه في وقت صباه.

ثم يتناول علامات الأخلاق ويبدأ بمن خلقه الحرد، والغضب، والتهور، والجسارة. وينقل عبيد الله بن جبرائيل بن بختشيوع كما يفعل غيره من الفلاسفة الأخلاقيين العرب تعريف جالينوس للأخلاق حرفياً في الفصل السادس والعشرين "ما الخلق" في كتابه الروضة الطبية (٤١). كذلك ينقل عنه تعريفه للغضب (٤٢).

ويخصص المقالة الثانية لأخلاق النفس الشهوانية، ويذكر الأشياء التى تشتاق إليها، وتشتهيها كل واحدة من هذه الثلاث الأنفس التى جميع الناس مطبوعون على شهوتها.

أما الفهم فهو يكون فى النفس الناطقة فقط، وهو قوة تبصر الاتفاق والاختلاف فى الأشياء جميعها، وميل هذه النفس إلى الجميل، وأما الغضبية ففيها الغضب، ولذلك سميت الغضبية، وميلها إلى الغلبة. وأما الشهوانية ففيها قوة تغذو البدن، وميلها إلى اللذة وهى نفى الأصول والأخلاق. وأما اختلاف أصناف الأخلاق فإنما يكون من قبل الكثرة والعلة فى ميل كل واحدة من الأنفس فى مقدار قوتها الطبيعية.

يقول: واعلم أن البدن إنما قرن ليكون لك آلة للأفعال، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت منك من أجل البدن، والغضبية لتستنجد بها على الشهوانية، وكما أن الإنسان لو قطعت يداه، أو رجلاه، وباقى أعضائه التى يمكن أن يبقى بعد عدمها حياً باقياً على إنسانيته لبقاء فكره وعقله لكل باقياً إنساناً، كذلك إذا أمكن أن يبقى حياً عاقلاً بعد عدم جميع أعضاء بدنه، وقد تَعرى مع تعريه من البدن من النفس التى تغذو البدن. وإذا كنت إنما أنت إنسان فالبنفس الناطقة، وقد يمكن بقاؤك بها دون الشهوانية، والغضبية حياً عاقلاً، ولو خلت منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغى أن يستخف بأفعالها وعوارضها.

وقد ركز فى المقالة الثالثة على الأفعال الأخلاقية، التى تتطلبها قوى النفوس الثلاث. ويقدم لنا مثالاً يبين كيف يكون الضبط للنفس، هو مثال "القناص والكلب". ويبين أن النفس الناطقة إنما تقوى بالعلوم البرهانية التى ينبغى أن يكون تعلمها بالتدريج، ويذكرها لنا هذه العلوم التى يرتقى بها الإنسان الطريقة نفسها التى يذكرها أفلاطون فى نظام تربية الحراس فى الجمهورية، يقول: "تشرف النفس بمعرفتها، وأعظم الأشياء شرفاً المعرفة التامة، والأشياء التى تعرف منها إنسية ومنها إلهية، فينبغى لتنمى رياضتها الهندسة، وعلم الأعداد، وعلم الحساب، وعلم

الموسيقى، فإن هذه العلوم. تزيد من قوة النفس وكمالها .. والموسيقى يحتاج إليها فى إصلاح رداءة النفس الغضبية. ورداؤتها قسمان كالأشياء التى فضيلتها فى الاعتدال، فإن كانت مطبوعة على الاعتدال فليس تحتاج إلى الموسيقى فإن النفس الناطقة تكتفى فى تأديبها بما يقيم فى النفس من الجميل. وإن كانت أشد قساوة مما ينبغى، أو أشد تفتحاً فإن استعمال ضروب من النظم والإيقاع زماناً طويلاً يصلح تلك الأخلاق؛ فيليق بمن أراد رياضة نفسه الناطقة أن يبحث عن السبب الذى له صار بعض وزن الألفاظ، والإيقاع، والنظم يرضى النفس ويفتحها، وبعضه يهيجها ويقسيها. ومنه صنف آخر يصير النفس إلى حال القصد، وكأنه يحفظها على حال وسطى بين الحالين. وهذا الصنف من الوزن ومن الإيقاع، ومن النظم هو الذى يستعمل فى تسبيح الله، وعند الذبائح. والعلوم التى قدمنا ذكرها ينبغى أن يتعلمها الإنسان فى صباه، الموسيقى بعد ذلك، وإذا صار فتى أن يأخذ فى علم البرهان، ويتعلم ذلك ممن قد تأدب بما ذكرناه.

ويفيض فى المقالة الرابعة فى الحديث عن أخلاق النفس الناطقة بصفة خاصة. وهو يعرف الأخلاق باعتبارها ميلاً فطرياً غير عقلى للنفس الإنسانية مؤكداً على أن الاختلافات منها لا تنتج عن الطبيعة الكامنة للإنسان. ومن الواضح اعتماد جالينوس على التقسيم الأفلاطونى للنفس البشرية، ذلك الاعتماد الذى يظهر فى تأكيده على فطرية الأخلاق فى النفس، وفى قوله بصعوبة استبعاد الأخلاق الشريرة عن طريق التدريب والتعليم المستمر.

وعند جالينوس تختلف قوى النفس الثلاث من إنسان إلى آخر وهو يدلل لنا على ذلك بملاحظة سلوك الحيوان والأطفال فى الأعوام الثلاثة الأولى من أعمارهم. ومن الواضح عند هذه النقطة أن تحليل جالينوس، واعتماده على ملاحظة سمات وخصائص، وسلوك الكائنات الحية جديد تماماً فى الدراسات الأخلاقية اليونانية، وإن كنا نستطيع الربط بين تأكيد جالينوس على الأساس اللاعقلى للأخلاق، وبين اهتمام الفلسفة الرواقيه بتحليل الانفعالات والعواطف.

حيث يقترب تعريف جالينوس للأخلاق باعتبارها ميلاً نظرياً لا عقلياً من التعريف الذى تبناه اريوس ديدموس Aruis Didymus، وهو التعريف الذى أخذت به الأكاديمية فى عصر الملك أغسطس؛ والذى يتخلص فى أن الأخلاق هى سمة للجزء الشهوانى اللاعقلى من النفس، والتى بدورها تتبع العقل، ويشير بلورتارك إلى هذا التعريف فى رسالة عن الفضيلة الأخلاقية.

وعلى هذا يربط فالترز بين عمل جالينوس، وبين الأفلاطونية الوسطى، ويضعه فى إطار التراث الفلسفى للأكاديمية الذى بدأ مع فيلون اللايرسى، بل ومع انطيوخوس العسقلانى استاذ شيشرون. إلا أن أصول جالينوس الأخلاقية تتفق مع بوزيدونيوس، وكلاهما يلتزم بآراء أفلاطون. فأفلاطون نفسه يفترض أن الأخلاق ميل فطرى وثابت للنفس البشرية، بل إننا نجد لديه إشارات للتشابه بين الحيوانات والأطفال فى عمر مبكر فى الكتاب الثانى عشر من القوانين، مثلما أكد جالينوس، وإن كانت إشارات أفلاطون أكثر تأن ومنهجية. ويوضح جالينوس طريقته فى تحديد طبيعة الأخلاق فى الجزء الأول من المقالة الأولى، فهو يتناول أولاً خلق الحيوانات، ثم يوضح النمو، والتطور التدريجى لنفس الطفل فى الأعوام الأولى من عمره. وقد قدم لنا طائفه كبيره من هذه الأخلاق التى يظهر فيها الفعل الأخلاقى دون تفكير أو راويه .. أو تعلم.

ثانياً: الفلاسفة العرب وأخلاق جالينوس

أشرنا فى سياق حديثنا عن كتابات جالينوس الأخلاقية إلى ترجماتها العربية، وإلى إشارات مؤرخى العلم العربى لهذه الكتابات، وفى بعض الحالات ألمحنا إلى وجود تعريف جالينوس للأخلاق لدى بعض الفلاسفة. ونود فى هذه الفقرة أن نوضح إلى أى مدى أثرت الكتابات الأخلاقية لجالينوس فى أعمال فلاسفة الأخلاق العرب المسلمين، وما طبيعة هذا التأثير، وموقف هؤلاء الفلاسفة من كتابات جالينوس الأخلاقية. وكما مر بنا فإن الأخلاق الجالينوسية ذات صبغة أفلاطونية رواقية. ومن هنا يمكن القول إن جالينوس كان واحداً من الطرق التى عرف العرب من خلالها الآراء الأفلاطونية، والرواقية فى الأخلاق، مثلما عرفوا

الأخلاق الآرسطية من خلال ترجمة كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"(٤٤) ومن الطبيعى أن عدداً ليس قليلاً من الفلاسفة العرب أصحاب النزعات التوفيقية قد تأثروا بكل من الأخلاق الآرسطية والأخلاق الأفلاطونية، بل يمكننا القول إن كثيراً منهم قد تناول الأخلاق الأرسطية عبر تقسيم أفلاطون للنفس، ومن ثم تقسيم الفضائل المرتبطة بقوى النفس المختلفة الشهوانية والغضبية والناطقة، ويمكننا الترجيح أن هذا الفهم الأفلاطوني للفضائل الذى تسلل إلى شروحهم على الأخلاق الأرسطية جالينوسى المصدر. ونرى من جانبنا أن عرضاً موجزاً لبعض الكتابات الأخلاقية العربية سوف يساعدنا على فحص هذه الفروض.

لقد حازت كتابات جالينوس الأخلاقية شهرة كبيرة، وعرفت على نطاق واسع فى العربية، وسرت أفكار وأقوال فاضل الأطباء، الفيلسوف، المنطقى، الأخلاقى جالينوس فى معظم المؤلفات الأخلاقية العربية. فهو من "الكتاب اليونان القلائل الذين يذكرون بالاسم وتنقل عنهم شواهد مطولة" (٤٥).

وأول هؤلاء الفلاسفة الذين أخذوا عن جالينوس فى الطب، والفلسفة، والأخلاق هو الكندى فيلسوف العرب. فإذا تصفحنا قائمة مؤلفاته الطبية، وراجعنا محتوياتها نجد تأثيراً بجالينوس وقد لاحظ إسماعيل حقى ازمير أن الكندى تأثر بالطب اليونانى، وكتب الأدوية المفردة لجالينوس(٤٦). ويرى ماجد فخرى أن هناك تياراً أفلاطونياً ملحوظاً فى سياق استدلال الكندى يشبه استدلال طيماوس كما يرد فى تلخيص جالينوس الذى ترجم فى عهد الكندى (٤٧). وإذا أردنا أن نتوقف أمام الناحية الأخلاقية عند الكندى سنجد أفكارا عديدة تتلاقى وأفكار جالينوس؛ خاصة فى رسالة "الحيلة فى دفع الأحزان" الذى عرف طريقه إلى الفلاسفة العرب اللاحقين من خلال الكندى، كما يشير إلى ذلك عدد من الباحثين أمثال: ماجد فخرى فى "الفكر الأخلاف العربى"، وفالتزر فى مادة "جالينوس" فى دائرة المعارف الإسلامية، الذى يرى أن مسكويه، وابن سينا قد أفاداً من رسائل الكندى خاصة "الحيلة فى دفع الأحزان" ويرجح أن مسكوية ربما نقل شاهد من كتاب الكندى المفقود فى الأخلاق، وأن هذا الكتاب عرفه الغزالى أيضاً (٤٨). ويعرض عبد الرحمن شاه ولى فى كتابه "الكندى وآراؤه الفلسفية" لكثير من أقوال مسكويه التى يذكر فيها طرق معرفة الإنسان عيوبة، وينسبها (أى مسكويه) إلى جالينوس والكندى (٤٩).

ويفضل مسكويه رأى الكندى على رأى جالينوس، وغيره من الأقدمين، وهذا يدل على علو مكانة الكندى فى نظر مسكويه. ويلاحظ أن ما ذكره مسكويه ونسبه إلى جالينوس وإلى الكندى يذكره الغزالى دون أن ينسبه إلى أحد (٥٠).

ونستطيع أن نتتبع تأثير أفكار جالينوس الأخلاقية المستندة إلى آراء أفلاطون فى النفس لدى عدداً من الفلاسفة العرب عبر الكندى. يمثل الكندى أخذاً عن أفلاطون النفوس بحيوانات، فالقوة الشهوية التى للإنسان مثل الخنزير، والغضبية مثل الكلب، والعقلية مثل الملك، وهذا التشبيه نجده مفصلاً عند مسكويه، وأصله موجود لدى أفلاطون. ويخبرنا حسام الدين الألوسى أن هذا التشبيه غير موجود فى الجمهورية وإن كانت هناك صورة قريبة منه فى فايدروس؛ حيث يشبه أفلاطون النفس بمركبة مجنحة؛ الحوذى فيها هو العقل والجودان هما الإرادة والشهوة أحدهما أبيض مطيع رمز الحاسة والآخر أسود اللون جامح رمز الشهوة. ولعل من جاء بعد أفلاطون فهم أن الأبيض المطيع هو الكلب والآخر الأسود هو الخنزير، والسائق هو العقل وسماه الملك. ومما له دلالة هنا أن السجستانى فى كلامه عن جالينوس وحكمه يخبرنا أن جالينوس قال: "قياس النفس الغضبية عند النفس الناطقة قياس الكلب عند القناص وقياس الفرس عند الفارس. وهذا مما يتفق وما ذكره جالينوس من أن أفلاطون وصف النفس الشهوانية بسبع ضار" (٥١).

وإذا كان الكندى اعتمد فى كتاباته الأخلاقية على فكرة قوى النفس، وفضائلها التى تمثل التقليد الأفلاطونى الجالينوسى الأخلاقى فى الفلسفة العربية الإسلامية فإن الرازى (أبو بكر محمد بن زكريا ٢٥٠-٣١٥هـ/٨٦٤-٩٢٥م) والذى ينتمى بدوره إلى التيار الفلسفى الأفلاطونى، والذى لقب بجالينوس العرب نجده رغم موقفه النقدى من طب جالينوس ــ يتابع أفكاره الأخلاقية .. لقد كان الرازى فى الطب ابقراطى المذهب جالونسيه، ولم يمنعه ذلك من نقد صاحبيه عندما رأى موضعاً لنقد، وألف كتاباً أسماه "الشكوك على جالينوس"، وهو يعتذر عن مناقضته لرجل له من الاسم والشهرة ما لجالينوس(٥٢). ويعتمد عليه فى الفصل الذى تناول فيه دافع الغضب فى كتابه "الطب الروحانى"(٥٣).

وللرازى مذهب مشهور فى اللذة أشار إليه فى "الطب الروحانى"، وفى كتاب "السيرة الفلسفية"، وجعله أيضاً موضوعاً لكتابه فى مائية اللذة .. ويتضح لنا أن الرازى تأثر فى قوله فى اللذة والألم بما قاله أفلاطون فى كتابه طيماوس، ولعله لم يرجع إلى ترجمة هذا المصدر مباشرة، بل اقتبس مذهب منه بتوسط جالينوس (٥٤). والحقيقة أن تمايز موقف الرازى من جالينوس واضحاً تماماً سواء فى مجال الطب، أم الفلسفة، أم الأخلاق رغم أن كلاً منهما يتشابه مع الآخر من حيث إن كلاً منهما طبيب من جهه وينتميان إلى التيار الأفلاطونى من جهه ثانية.

والفيلسوف الثالث الذى ينتمى إلى تيار الكندى والرازى الفلسفى هو أبو الحسن العامرى (ت ٣٨١هـ) صاحب "السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية" أهم الكتب الأخلاقية .. التى تمثل النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجرى (٥٥) والذى لا يخلو كتابه من رؤية .. تجميعيه .. تتآلف فيها أفكار أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، والفلاسفة اليونان من جانب مع الحكمة الفارسية من جانب آخر وذلك فى إطار إسلامى جامع.

ويعتمد العامرى على آراء جالينوس فى اللذات والآلام. وذلك فى عرض أقسام اللذة، سواء اللذات الجسمانية، أم النفسانية، وأقسامها، وحين يتناول ماهية اللذة، وأنواعها. لقد أفاض العامرى فى الحديث عن اللذة والألم فى النصف الثانى من القسم الأول من كتابه حيث يخصص له العديد من الفقرات (٥٦) فالألم هو خروج البدن عن حالته الطبيعية فى زمان يسير وبمقدار كثير، فإن خرج قليلاً لم يذكر، وكذلك إن خرج كثيراً، ولكن خروجه فى زمان كثير .. واللذة هى رجوع البدن إلى حالته الطبيعية فى زمان يسير (٥٧).

وهو ينقل عن جالينوس، ويستشهد بآرائه فى أقسام اللذات: جسمانية ونفسية والجسمانية أقسام. وفى الأشياء المؤذية [الآلام] ... ثم يعرض بعد ذلك للقول فى الحواس، وهل يتفاوت حالها فى الأذى واللذة. ثم يستطرد لبيان "بقية القول فى الأشياء المؤذية" (٥٨).. وبعد أن يحدد فى فقرات لاحقة "القول فى ماهية اللذة

والأذى" من أقوال جالينوس يعلق على هذه الأقوال بأن ما قاله جالينوس وفرفوريوس، وحكاه أرسطو كالقريب بعضه من بعض من جهة المعنى، وإنما الاختلاف من جهة العبارة، وأن ما فيه من الاختلاف غير بعيد (٥٩).

ونجد استشهادات عديدة من جالينوس مأخوذة من كتاب الأخلاق جاءت بالتفصيل تحت عناوين: فى الفرق بين الغضب والهم. فى الفرق بين الغضب والحرد.، فى الحرد ما هو؟ (٦٠). كذلك نجد استشهادات أخرى مأخوذة من أفلاطون نقلها عن جالينوس مثل: القول فى المسكر وشربه "الذى ذكره أفلاطون فى النواميس؛ وذكره عنه جالينوس" (٦١). وكذلك ما ذكره جالينوس فى الكتاب الذى يقول فيه بأن النفس تابعة لمزاج البدن عن أفلاطون أنه قال ليس ينبغى للقضاة والولاة وجميع من يقصد للمشورة أن يشرب (٦٢).

وحين نصل إلى مسكويه فإننا نصل إلى واحد من أهم فلاسفة الأخلاق، الذى قدم العديد من المؤلفات الفلسفية التى ترجع مصادرها إلى أفلاطون، وأرسطو، وجالينوس، والكندى، لقد أطلع على كتابات فاضل الأطباء ورجع خاصة إلى كتاب جالينوس "الأخلاق" أو أخلاق النفس كما يذكر لنا فى كتابيه الفوز والتهذيب (٦٣). ويذكر لنا أيضاً أنه قرأ "فى تعرف المرء عيوب نفسه"، ونجد ملخصاً له فى التهذيب بالإضافة إلى كتبه الطبية مثل: كتاب التشريح وكتاب منافع الأعضاء (٦٤).

ويوضح لنا كراوس فى عدد من أبحاثه علاقة مسكويه بجالينوس، فى مقدمة نشرته لمختصر كتاب الأخلاق يوضح أهميته بالنسبة إلى المصادر التى استقى منها مسكويه أصول تفكيره الأخلاقى(٦٥). وفى "رسائل الرازى الفلسفية" يبين اهتمام مسكويه بالرازى خاصة فى: رسالة الطب الروحانى، ورسالته فى اللذة، ورسالته فى اللذات والآلام(٦٦). ويبين أنه مثل جالينوس فى الطب النفسانى لا يضع طبه لكل الناس لأن نفوسهم تختلف وتتباين (٦٧).

ويبدو أن مسكويه شغل بموضوع تعرف الإنسان عيوب نفسه، وخالف جالينوس فى ذلك، فهو يرى "أن الانتباه هو وسيلة استقصاء الإنسان لعيوب نفسه

حتى يمكنه أن يبتعد عنها ويقومها، وأن هذه العيوب لا يمكن أن تخفى عليه كما يعتقد جالينوس [٦٨]. وتتشابه آراء مسكويه وجالينوس فى مسألة إمكانية اختيار الإنسان صديقاً ليكون وسيلة صادقة توضح له عيوب. ويرى مسكويه أن مثل هذا الصديق الذى ينصح به جالينوس متعذر غير موجود ولا مطموع فيه، ولهذا ينصح أن يسعى الإنسان إلى توجيه انتباهه إلى استغلال العدو فى معرفة عيوب نفسه. وهذه الأفكار تتشابه مع ما جاء فى كتاب جالينوس "إن خيار الناس ينتفعون بأعدائهم"، ويوضح لنا عبد العزيز عزت عدداً من المواضع فى تهذيب الأخلاق مقارنة بمثيلاتها فى كتب جالينوس ليبين التشابه بينهما [٦٩] مؤكداً أن جالينوس أحد المصادر التى استقى منها صاحب تهذيب الأخلاق بعض أفكاره الفلسفية [٧٠] وهذا ما يشير إليه أيضاً دى بور [٧١] وإن كنا نرجح مع فالتزر أن مسكويه استمد كثير من هذه الأفكار من خلال الكندى [٧٢].

وتوضح الكتابات الأخلاقية للفلاسفة السابقين: الكندى، والرازى، والعامرى، ومسكويه موقفاً متميزاً يسعى إلى صياغة رؤية أخلاقية إنسانية لا تعتمد فقط على مصدر فلسفى، أو دينى بعينه، ولا تكتفى بفيلسوف يونانى مفرد كأفلاطون، أو أرسطو بل تضيف إلى كل منهما جالينوس، وتضيف إلى الفلسفة اليونانية، الحكمة الفارسية، والشريعة الدينية لتقدم لنا رؤيتها الأخلاقية. وبالإضافة إلى هذا الموقف نجد أبا سعيد عبيد الله جبريل بن يختشيوع يقدم لنا اتجاها جديد متفرداً يمكن أن نطلق عليه "الأخلاق الطبية السيكولوجيا" فى كتابه "رسالة فى الطب والأحداث النفسانية" و"الروضة الطبية".

يتخذ عبيد الله بن بختشيوع [٧٣] موقفاً متميزاً من جالينوس فهو أحياناً يعتمد عليه اعتماداً كاملاً كما فى كتابه "الروضة الطبية" حيث ينقل عنه تعريف الأخلاق[٧٤]. وتعريف الغضب والحرد [٧٥] وغيرها من تعريفات [٧٦]. وأحياناً أخرى ينتقده[٧٧] وأحيانا ثالثة يطور أفكاره فى الطب النفسى، ويوسس عليها مذهباً أخلاقياً كما فى "رسالته فى الطب والأحداث النفسانية". يعلى عبيد الله من شأن الطبيب الفيلسوف والسيكولوجى ويطلق عليه "الجليل جالينوس" [٧٨] ويوضح محقق رسالة أبى عبيد أن جالينوس أول من أجرى تجارب فى علم النفس، وإن كان لم يقم بنصف ما قام به ابن بختشيوع فى هذا

المجال [٧٩] ويورد لنافصلاً كاملاً من المقالة الثامنة من آراء أبقراط وأفلاطون ــ مما يوضح أن هذا الكتاب عرف وترجم إلى العربية [٨٠] ليناقش قضية أن المتشاغل بالعلوم المنطقية لا يمكنه تدريس الكتب الطبية إلا بعد مخالطة الأطباء، وتدربه بتجربات الأعمال الصناعية. ويؤكد على ذلك بما جاء فى مقاله جالينوس "الأسماء الطبية" [٨١].

وما يهمنا فى رسالة عبيد الله بن جبريل هو ما جاء فى الفصل الرابع "منقضة من زعم أنه لا يجب على الطبيب النظر فى الأحداث النفسانية، وبيان وجوب ذلك حيث يعرض لشرح جالينوس الفصل السادس من ابيذيميا فى المقالة السابعه من تفسيره لها [٨٢] موضحاً؛ أن جالينوس قد أغنى فى هذا التفسير والشرح عن إقامة البرهان فى وجوب النظر فى أمر الأحداث النفسانية على الطبيب ... وكتاب جالينوس فى "آراء أبقراط وأفلاطون" خاص بهذا المطلب لأنه قد دل فيه على مواضع قوى النفس، والأخلاق، وهذه الترجمة توبخ المنكر لكمال صناعة الطب، لأنه ذكر آراءهم فى أمور النفس لا فى غيرها، وجالينوس يقول فى هذا الكتاب فى عدة مواضع إن النظر فى الأمور النفسانية ملزم الأطباء ضرورة [٨٣].

أما الكتب التى توضح هذا المعنى فيما يرى ابن جبريل؛ فهى كتاب أبقراط فى تقدمه المعرفة تفسير جالينوس، وكتاب "الأهوية والبلدان" فإنه قد خصص فيه الكلام على الأخلاق والسجايا، وبين كيف تتغير أحوال النفس بحسب البقاع والأهوية، وذكر اختلاف الخلق والأخلاق. ويرى أبو سعيد أن أحداً لا ينكر أن أبقراط طبيب، وأن لا أحد ممن أتوا بعده أنكر عليه كلامه فى الأخلاق والأحداث النفسانية [٨٤] ومن هنا يمكن بل يجب ضرورة أن تتأسس الأخلاق والدراسات النفسية على الطب. ويستشهد على ذلك بما جاء فى كتاب أبقراط أبيذيميا وشرح جالينوس له، يقول: "أى خلق خرج فإنما سبب خروجه تغير مزاج البدن وتغير المزاج مرض، وأحق الناس بالنظر فى ذلك الطبيب، والفلاسفة مقرون بذلك، أعنى أن الأطباء أحق بالنظر فى الأخلاق. ويعتمد فى التدليل على ذلك بكتاب جالينوس "أن أخلاق النفس تابعة لمزاج البدن" [٨٥] ويعرض لنا أحد فصول هذا الكتاب ديدلل فيه دلالة بينه على أن جميع الأخلاق، والأحداث النفسانية ينتفع بها التدبير الطبى ويمكن أن يزداد وينقص بالأغذية، والأشربة، والبقاع، والأهوية، ويداوى ما خرج منها عن الأمر الطبيعى [٨٦].

ثم يعرض لقضيته الأساسية التى يرجع فيها الحالات الشعورية إلى البدن فى الفصل الخامس تحت عنوان (فى الرد على من أنكر كون العشق مرضا)، وهو يؤسس ذلك على تقسيم أفلاطون للنفس إلى: ناطقة ويختص بها الدماغ، وغضبية ويختص بها القلب، وشهوية، ويختص بها الكبد وهو ما أورده جالينوس فى أراء أبقراط وأفلاطون، وأكد عليه فى كتاب الأخلاق، ليبين أن الإفراط فى اللذة مرض من قبل الشهوة، والشبق [٨٧]، وقد ذكر هذا جالينوس فى المقالة الحادية عشر من كتاب "البرهان" [٨٨]، وقول جالينوس شاهد بإن اسم العشق عند اليونان هو اللذة المفرطة والشبق، والنتيجة التى يؤكدها، وتتفق مع غرضه من رسالته، والمبنية على قول جالينوس أن جميع الأحداث النفسانية تابعة لمزاج الأعضاء الرئيسية، كما يرى أبو سعيد "وجب على ما برهنه جالينوس أنه لم يحدث هذا الخلق السىء إلا من قبيل سوء مزاج حدث للأعضاء الرئيسية، وسوء المزاج مرض لا محالة والعشق عارض مع سوء المزاج، وهو على مذهب أفلاطون داخل فى باب الأخلاق" [٨٩] وينقل لنا فصلاً من شرح جالينوس لكتاب أبقراط تقدمه المعرفة [٩٠] ويقدم لنا نماذج، وأمثلة من الأطباء توضح العشق، وتشخيصه، وعلاجه منها ما ذكره جالينوس فى كتاب خاص عنوانه "فى نوادر تقدمه المعرفة" [٩١] ومنها ما جرى لتياذوق مع الحجاج بن يوسف [٩٢]. وليؤكد لنا فكرته الجوهرية، وهو أن العشق أوالشهوة المفرطة مرض ناتج من تغيرات تحدث فى البدن، وأن معرفة ذلك وإدراك هذا السلوك، وتغيره، وتبديله من مهام الطبيب، وأن دوره فى الفحص عن أسباب الأخلاق، وعلاجها هو من أخص وظائفه، الأخلاق مبنية على علم وظائف الأعضاء، ومؤسسة على المعرفة الدقيقة بالطب.

تلك النماذج التى أوردناها توضح لنا معرفة العرب بأخلاق جالينوس واعتمادهم على كتاباته المختلفة فى هذا المجال وهى الكتابات التى تؤسس الأخلاق على الطب وهذا يعنى أن الأخلاق وجدت ليس فقط ناقلين ومترجمين أو شارحين ومفسرين، بل صياغات عربية متعددة مزجت الأخلاق الأفلاطونية والرواقية والجالينية، وقدمت منها صورة متميزة للأخلاق الأرسطية التى نهل منها العرب وعرفوها وترجموها وتشهد نصوصهم المختلفة بمعرفتهم لهذه الأخلاق، كما

أوضح لنا محقق الترجمة العربية لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس. مما يجعلنا نقول إن تعامل الفلاسفة العرب المسلمين (الكندى، ابن سينا، الرازى ومسكويه والعامرى) مع أخلاق جالينوس كما فى تعاملهم مع كتاباته الأخرى: الطبية والمنطقية قد قدموا لنا تيار الفلسفة اليونانية: الأرسطية والأفلاطونية، وأنهم فى تبينهم للأرسطية اتخذوا من جالينوس موقفاً نقدياً، وحين مالوا إلى أفلاطون اقتربوا وتبنوا فلسفة جالينوس وعلمه الطبيعى ومنطقة ونظريته الأخلاقية.

الهوامش

١- فالتزر: جالينوس، دائرة المعارف الإسلامية، دار الشعب، القاهرة، الجزء العاشر، ص ٤٢٢.

2- R. Walzer, New light on Galen's Moral. Philosphy; The Classical Quarterly XLIII, 1949, PP. 82-96, in his, Greek into Arabi, Oxford, 1962, p. 142-163.

٣- أبو سليمان المنطقى السجستانى: صوان الحكمة وثلاث رسائل، حققه وقدم له الدكتور عبد الرحمن بدوى، طهران، ١٩٧٤ ص ٨٥

٤- المصدر السابق ص ٨٦.

5- R. Walzer, Ibid., P. 163.

6- Delacy O. Leary: the influence of Galen on Arabic philosophy, Journal of Indian History Vol. 2, 1922-1923 pp. 233-338.

٧- نيقولا ريشر: جالينوس والقياس، ترجمة د. إسماعيل عبد العزيز، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩١.

8- R. Walzer, P. Kraus: Galeni Compedium Timaei Platonis warburg, London 1951.

٩- فالتزر. الأخلاق، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء الثانى.

10- R. Walzer, Greek inti Arabic. PP. 142-163.

11- R. Walzer: A Diatribe on Galen "The Harward theological Review, XL vii, ,1954, pp. 243-54, and Greek into Arabic P. 164-174; Walzer: Galen On JEWS ans Christians, Galen on Oxford Uni., Press, 1949 Medical Experince, Oxgord Uni, 1977.

١٢- نجد الاهتمام نفسه بالجانب الأخلاقى لدى الدكتور ماجد فخرى الذى يؤكد أن "جالينوس من أهم الفلاسفة، والأطباء اليونانيين المتأخرين، سواء من حيث ضخامة الإنتاج العلمى والفلسفى، أم أثره فى تطور الفكر العربى الفلسفى والطبى. ويتجلى أثره الفلسفى خاصة فى ميدان الفلسفة الأفلاطونية والأخلاق، وهو يتتبع هذا الأثر فى تقديمه لنصوص الفلاسفة العرب الأخلاقية" د. ماجد فخرى، الفكر الأخلاقى العربى، الأهلية للنشـــر والتوزيـــع ط، بيـــروت ١٩٨٦ ص ٢١٧.

١٣- لقد اهتم الباحثون المحدثون بالمختصر العربى لكتاب الأخلاق لجالينوس، فقد نشر كرواس المختصر مع مقدمة تحقيقية فى مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس، الجزء الأول مايو ١٩٣٧ ص ١-٥١. ونقل عنه د. ماجد فخرى النص فى كتابه الفكر الأخلاقى العربى ص ٢١٥-٢٣٣، وهو يشير إلى ذلك صراحة فى حديثه عن مصادر النصوص، ص ٤٦٧. وقد نشر بدوى نفس النص مع نصوص أخرى لجالينوس منها مقالته "فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن"، فى كتابه دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، بيروت ١٩٨١ ص، ١٩٠ - ٢١١. ونظراً لما وجدناه من تباين بين قراءة كل منهما لمختصر كتاب الأخلاق، واختلافهم أيضاً عن بعض ما فى المخطوط، فقد آثرنا تقديم تحقيق جديد لمختصر كتاب الأخلاق، حتى يتوفر النص للقارئ والباحث.

14- Walzer: Greek into Arabic, P. 142.

١٥- ابن النديم: الفهرست، ص.

١٦- حنين بن إسحق : فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس ص ١٧٦.

١٧- د. حسام الدين الألوسى: حوار بين الفلاسفة والمتكلمين، دار الشئون الثقافية العامة بغداد ١٩٨٦ ص ١٩٦.

١٨- ابن سينا: السياسة، فى لويس شيخو: مقالات فلسفية، دار البستانى، القاهرة، ص١-١٧، وأيضاً تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار، بيروت ص ٣٣٩، ٥٠٥-٥٠٧، وانظر دراستنا الأخلاق عند ابن سينا، مجلة دراسات إسلامية، إسلام إباد، باكستان.

١٩- حنين بن إسحق : المصدر السابق ١٧٧.

20- Ritter and Wazler : Memoria delareale Academia deilincei: Roma vii8 1983.

ونشرها عنه د. ماجد فخرى: الفكرى الأخلاقى العربى، ص ٢٣٥-٢٤٨. و د عبد الرحمن بدوى، رسائل فلسفية، منشورات الجامعة الليبية، بنغازى ١٩٧٣ ص ٦-٣٢. وانظر دراستنا: الأخلاق فى الفكر العربى: الكندى، مجلة دراسات شرقية، باريس، العدد ٩، ١٠ ص٤٧-٥٣.

٢١- د. ماجد فخرى: المرجع السابق ص ٢٣٧، ٤٦٧.

٢٢- ابن سينا: رسالة فى دفع الغم من الموت. ضمن رسائل ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية، نشرها مهران، ليدن ١٨٨٩.

٢٣- مسكويه: رسالة فى الخوف من الموت. نشرة لويس شيخو ص ١٣-١١٤ من كتاب مقالات فلسفية، دار البستانى القاهرة ١٩٨٥ وراجع أيضاً تهذيب الأخلاق.

٢٤- فالتزر: جالينوس، دائرة المعارف الإسلامية، الجزء العاشر ص ٤٤٦ وانظر استشهاد ابن أبى أصيبعة بهذا الكتاب ص ١٢٨-١٢٩.

٢٥- ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء ص ١٤٠.

٢٦- ابن أبى أصيبعة: ص ١٤٠.

٢٧- كرواس: مقدمة نشرة مختصر الأخلاق لجالينوس، ص ٩.

٢٨- جالينوس: فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن، فى بدوى دراسات ونصوص فى الفلسفة والعلوم عند العرب، ص ١٨٣.

٢٩- نقلاً عن أبن أبى أصيبعة، ص ٤٢٠.

٣٠ فالتزر: جالينوس دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر، ص ٤٤٥.

٣١- حنين بن إسحق: فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس ... ص ١٧٧.

٣٢- كراوس: المصدر السابق ص ١٢.

٣٣- ابن أبى أصيبعة: ص ٤٧.

٣٤- ويناقش صاحب عيون الأنباء تاريخ حياة جالينوس ويقول "واستطرف أيضاً كيف لم ينتبه إلى فصل ورد فى كتاب الأخلاق تبين فيه غلط تاريخ هذه المدة .. ويضيف، وقد يكون سبب هذا الغلط من التسامح ويستمر حتى تحصل حجة يصل بها من لم يفحص عن حقائق الأمور .. وهذه نسخة الفصل من كتاب الأخلاق. قال جالينوس "..." ص ١١٦.

٣٥- قال (يقصد جالينوس) فى كتاب أخلاق النفس "كما أنه يعرض للبدن المرض والقبح، فالمرض مثل الصراع، والشوصه (ألم البطن) والقبح مثل الحدب وتسقط

الرأس وقرعه، كذلك يعرض للنفس مرض وقبح فمرضها كالغضب، وقبحها كالجهل"، ابن أبى أصيبعة ص ١٣١.

٣٦- كراوس: مقدمه تحقيق مختصر كتاب الأخلاق ص ٢٣، ٢٤، ود. ماجد فخرى، المرجع السابق ص ٢١٧، وقسطنطين زريق هوامش تحقيق كتاب مسكويه تهذيب الأخلاق، الجامعة الأمريكية، بيروت، ١٩٦٦ ص ٣٣١.

٣٧- كراوس ص ١٨-١٩.

٣٨- المرجع السابق ص ١٩.

٣٩- نفس المصدر ص ١٩-٢٠.

٤٠- نفس المصدر ص ٢١، ٢٢، ٢٣.

٤١- عبيد الله بن جبرائيل بن بختشيوع: الروضة الطبية، عنى بتصحيحها والتعليق عليها القس بولس شباط، المطبعة الرحمانيـــة، القاهـــرة ١٩٢٧ ص ٤٢-٤٣.

43- Walzer: Ibid., 159.

٤٤- أرسطوطاليس: الأخلاق، ترجمه إسحق بن حنين، تحقيق عبد الرحمن بدوى، وكاله المطبوعات الكويت. انظر تصدير المحقق حول استشهادات الفلاسفة المسلمين بكتاب نيقوماخيا.

٤٥- فالتزر: جالينوس دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر ص ٤٤٩.

٤٦- إسماعيل حقى أزمير، فيلسوف العرب الكندى، نقله عن التركية عباس العزاوى، بغداد ١٩٦٣ ص ٨٦ - ٨٩.

٤٧- د. ماجد فخرى: تاريخ الفلسفة الإسلامية، بيروت ١٩٧٤ ص ٣٦١.

٤٨- فالتزر: جالينوس. دائرة المعارف الإسلامية، المجلد العاشر.

٤٩- د. عبد الرحمن شاه ولى: الكندى وآراؤه الفلسفية، منشورات مجمع البحوث الإسلامية، إسلام أباد، باكستان ١٩٧٤ ص ٤٣٦.

٥٠- المرجع السابق ص ٤٣٨.

٥١- د. حسام الدين الألوسى: فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٤، ص ٢٧٣.

٥٢- أبو بكر محمد الرازى: رسائل فلسفية مضافاً إليها قطعاً من كتبه المفقودة، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، ١٩٧٣، ص ب.

٥٣- المصدر السابق ص ٥٥.

٥٤- المصدر السابق ص ١٤٠.

٥٥- أبو الحسن العامرى: السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية، تحقيق الدكتور أحمد عبد الحليم عطية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٩١.

٥٦- العامرى، المصدر السابق ص ٥٩، ٦٠، ٩٠.

٥٧- المصدر السابق ص ٦٠.

٥٨- المصدر السابق ص ١٣٧.

٥٩- المصدر نفسه ص ١٤٥.

٦٠- المصدر نفسه ص ١٩٥.

٦١- المصدر السابق ص ٣٦١.

٦٢- الموضع نفسه.

٦٣- مسكويه: تهذيب الأخلاق، نشرة قسطنين زريق، الجامعة الأمريكية، بيروت، ص. والفوز الأصغر، تحقيق د. صالح عضيمة، الدار العربية للكتاب، تونس، ١٩٨٧ص ٩٥.

٦٤- د. عبد العزيز عزت: [ابن] مسكويه فلسفته الأخلاقية ومصادرها، مطبعة مصطفى البابى الحلبى وأولاده بمصر، القاهرة، ١٩٤٦ ص ٩٦. مسكويه: الفوز الأصغر، ص ١٢٢.

٦٥- كراوس. مقدمة نشرة مختصر كتاب الأخلاق لجالينوس، ص ٦٤.

٦٦- مسكويه: من رسالة فى اللذات والآلام. نشرة. عبد الرحمن بدوى فى: دراسات ونصوص فى الفسلفة وتاريخ العلوم عند العرب، بيروت، ١٩٨١ ص ٩٨ -١٠٤ ورسائل الرازى الفلسفية، دار الآفاق الجديدة، بيروت،١٩٧٣، ص ١٤٤.

٦٧- د. عبد العزيز عزت ص ٣١٦.

٦٨- المصدر السابق ص ٣٢١.

٦٩- راجع المصدر السابق، صفحات ٣٦٦، ٣٧٣، ٣٧٤، ٤١١.

٧٠- يتناول مسكويه فى بداية المقالة الثانية من كتابه (الخلق وتهذيبه والكمال الإنسانى وسبيله)، (وتعريف الخلق، هل يمكن تغيره بالتهذيب ويعرض لكثير من الآراء، وموقف جالينوس منها ورفضه لبعضها، ص ٣١-٣٣، وفى حديثه عن (كمال الإنسان ليس فى اللذات الحسية) من المقالة نفسها يعرض رأى جالينوس فى كتابه أخلاق النفس ص ٤٤ - ٤٦. وفى المقالة السادسة (صحة النفس: ضغطها وردها) يناقش رأى جالينوس فى "تعرف المرء عيوب نفسه" يقول: "ويجب على حافظ

الصحة على نفسه أن يتطلب عيوب نفسه باستقصاء شديد، ولا يقنع بما قاله جالينوس فى ذلك .. وبعد أن يعرض رأى جالينوس يرى أن "هذا الذى أشار به جالينوس (الصديق الناصح) معوز غير موجود لا مطموع فيه، ولعل العدو فى هذا الموضوع أنفع من الصديق (ص ١٨٩)، وهذا ما يتأكد فى مقالة جالينوس يخبر فيها أن أخيار الناس ينتفعون بأعدائهم، وهذا صحيح لا يخالفه فيه أحد(ص ١٩٠). وراجع أيضاً تعلقيات قسطنطين زريق ص ٢٢٥، وص ٣٣١.

٧١- دى بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام، ص ١٥٩، ١٦١.

٧٢- انظر فى ذلك فالترز: دائرة المعارف الإسلامية، مادة جالينوس، وعبد الرحمن شاه ولى ص ٤٣٦، وحسام الدين الألوسى ص ٢٧٣، وتهذيب الأخلاق ص ٢١٩ وما بعدها.

٧٣- هو أبو سعيد عبيد الله بن جبزيل بن بختشيوع، من أسرة طبية شهيرة يذكر لنا حنين بن إسحق أنه ترجم لأفرادها العديد من كتب جالينوس فى الطب فى رسالته إلى على بن يحيى فى ذكر ما ترجم من كتب جالينوس، راجع الرسالة فى بدوى: دراسات ونصوص صفحات ١٥٠، ١٥٤، ١٥٥، ١٥٧، ١٥٩، ١٦٦، ١٦٧، ١٦٩، ١٧٠، ١٧١، ١٧٥، ١٧٦ وقد ذكر أوليرى مدى اهتمام جبريل بن بختشيوع بكتب جالينوس فى الطب، راجع أوليرى: علوم اليونان وسبل انتقالها إلى العرب، ترجمة وهيب كامل، النهضة المصرية، القاهرة ١٩٦٢، ص ٢١٩. درس وحقق كما يذكر لنا ابن أبى أصيبعه تاريخ ميلاد جالينوس بواسطة التقويم الميلادى، وفند القول بأن جالينوس عاصر السيد المسيح. ومن مؤلفات أبو سعيد عبيد الله بين جبريل: تفسير لكتاب تحريم دفن الأحياء، فى طب الأخلاق، كتاب فى طب النفس ومداوة الأخلاق، وجوب النظر على الطبيب فى الأخلاق، وجوب النظر على الطبيب فى الأحداث النفسانية وكون العشق مرضا، وقد نشرها فليكس كلاين فرانكة، دار المشرق، بيروت ١٩٨٦، والروضة الطبية، نشرة الأب بولس شباط، المطبعة، الرحمانية بمصر ١٩٢٧.

٧٤- ينقل لنا فى كتاب الروضة الطبية فى الباب الثامن عشر فى "ما النفس" تعريف جالينوس للنفس كما جاء فى مقالته بأن النفس تابعة لمزاج البدن ص ٣١، وينقل الباب السادس والعشرين فى "ما الخلق" نقلاً حرفياً، تعريف جالينوس للأخلاق ص ٤٢-٤٣.

٧٥- وفى الباب السابع والعشر ينيتقل لنا تعريف جالينوس للغضب (ص ٤٣-٤٤).

٧٦- وكذلك تعريفه للأبصار ص ٧٠ وللصوت ص ٧٠ - ٧١.

٧٧- لقد رحب ابن بختشيوع بالنقد الذى وجهه جالينوس إلى أفكار أفلاطون الطبية، نظراً لأنه ينادى بفصل الطب عن الفلسفة، ونحن نجد لدى جالينوس العديد من

الحجج الفلسفية، فقد انتقده ابن بختشيوع كذلك. وقد ظهر نقده لجالينوس قبل ظهور انتقادات جالينوس لدى العلماء المسلمين بمائة عام. انظر مقدمة مقدمة فليكس كلاين فرانكه لنشره رسالة فى الأحداث النفسانية ص ١٤.

٧٨- أبو سعيد عبيد الله بختشيوع، المصدر السابق ص ٢٢.

٧٩- يقال إن جالينوس قام بتجارب على امرأة كانت تعشق أحد الفنانين، وتوصل إلى النتيجة القائلة بأن هذه المرأة تعانى عشقاً شديداً، ولكن ذلك بدون مرض فى بدنها، وهذا ما يدل على أن جالينوس لم يكن يعرف العلاقة القائمة بين النفس والجسم، وعلى العكس من ذلك، فقد أدرك ابن بختشيوع إنه ليس من الممكن أن يكون الجسم سليماً إذا كانت النفس مريضة وهو أول من تعرف على انسجام النفس والجسد. يقول ابن بختشيوع: بأن كل مرض نفسانى "هو مرض جسمانى فى آن واحد ويعتمد فى ذلك على النتائج التى توصل إليها جالينوس بأن السهر يعرض لسبب الغم. وبرهان ذلك أن جالينوس قد كان يعلم أنه يوجد سبب نفسانى للمرض الجسمانى، ولكن يعسر البرهان على ذلك الارتباط السببى بين النفس والجسم ص ١٦-١٧.

٨٠- المصدر السابق ص ٢٥-٢٦.

٨١- المصدر نفسه ص ٢٧.

٨٢- المصدر نفسه ص ٣١.

٨٣- المصدر نفسه ص ٣٣.

٨٤- المصدر نفسه ص ٣٢.

٨٥- المصدر السابق ص ٣٤.

٨٦- المصدر نفسه من ص ٣٨ حتى ٤١.

٨٧- المصدر نفسه من ص ٤١- ٤٢.

٨٨- المصدر نفسه ص ٤٨.

٨٩- المصدر نفسه ص ٥٦.

٩٠- المصدر السابق ص ٥٧-٥٨، ٥٩.

٩١ المصدر السابق ص ٥٩.

٩٢- المصدر نفسه ص ٦٠ وينقل لنا ما كتبه فى هذا المجال فولوس فى المقالة الثالثة من كتابه فى الباب السابع عشر، وما قاله إسحق بن حنين، فى كتابه، وابن مندويه الأصفطهانى فى كتاب المعروف بالمغيث، والرازى فى الطب الروحانى ص ٦١-٦٤.



فالتـزر :

فلسفة جالينـوس الأخلاقية

من مصدر عربي مكتشف حديثا

[١]

لقد استحق النشر الأول لنص جالينوس المفقود في الفلسفة الأخلاقية(*) اهتمام الباحثين المختصين بفكر آخر أعظم أطباء العصر القديم، والذي أصبح نتيجة لبعض الظروف المميزة معلم القرون الوسطى في الطب العلمي، والذي حظي في عصره أيضاً بنجاح واسع كفيلسوف. ولكن للحقيقة فإن من أتوا بعده لم يقدروا أعماله الفلسفية التقدير نفسه الذي أسبغوه على إنجازاته في الطب، نتيجة لذلك لم يتبق لدينا من أعمال جالينوس الفلسفية في الوقت الحاضر إلا القليل جداً، سواء بنصها الأصلي أو ترجمتها العربية.

لقد كان من قناعة جالينوس الأساسية أن كلا من التشخيص والعلاج الطبي لابد أن يرتكز على أساس فلسفي، وأن أفضل الأطباء لابد أن يكون فيلسوفا (١) ومن وجهة نظره فإن أبقراط يعد النموذج المثالي أو المثل الأعلى للطبيب لكونه أول من عدّ أنه لا يمكن قيام طب بدون علم الفلك، الذي يعتمد بدوره على الهندسة، كما لا يمكن وجود الطب أيضاً بدون وجود البرهان العلمي المنطقي (٢) كما لا ينبغي أن يقتصر الطبيب على ملازمة الحقيقة أو أن يكون منغمسا في الفلسفة النظرية، بل لابد أن يكون في الوقت نفسه عادلاً ومسيطراً على ذاته، ذا حصانة ضد إغراءات المال والشهوات، كما ينبغي أن تتمثل فيه كل الخصائص المختلفة للحياة الأخلاقية والتي يرتبط كل منها بالآخر بحكم الطبيعة. وبناء على ما سبق فقد أراد جالينوس أن يعلم أطباء المستقبل على هدى من تلك المبادئ، بل إنه وضع أطباء المستقبل نصب عينيه عند تأليف الكثير من أعماله الفلسفية (٤)، وفي De libris Proprius والذي يعد بيانا لمجمل إنتاجه الأدبي بدء من عام ١٩٢ بعد الميلاد يقوم بسرد ما لا يقل عن ٢٣ فقرة من الفلسفة الأخلاقية (٥) والتي بقي لدينا

(*) ترجمة عن كتاب فالتزر: من اليونانية إلى العربية. ص ١٤٢ - ١٦٣.

منها مقالان بنصهما الأصلى عن ضبط النفس والتربية الذاتية وهما: فى التعرف على العواطف De offectum Digntioe [٦] فـى التعـرف علـى الأخطـاء De digntioe "معرفة المرء عيوبه". هذا وقد قام صديقى الراحل بأول كراوس بنشر Peccatorum المختصر العربى [٧] عام ١٩٣٩[٨]. وقد تميز بسمة مدرسية Scholoriy متناولا فى أربع مقالات واحداً من الموضوعات الأساسية للفلسفة الأخلاقية Character "الأخلاق" [٩]. ولسوء الحظ لم ينشر كراوس سوى النص العربى فقط (٢٧ صفحة) مع مقدمة تحتوى على ٢٤ صفحة كتبت أيضاً باللغة العربية، ولهذا السبب فقد ظلت تلك النشرة مجهولة تماما لطلاب الدراسات الكلاسيكية الغربيين ولمؤرخى الطب. وأننى فى نيتى أن أقوم بنشر ترجمة كاملة للنص، وشرح أهميته الفلسفية بالتفصيل، أما اهتمامى فى هذه الدراسة فهو ينصب أساساً على شرح لماذا تستحق تلك الترجمة اهتمامنا؟ لنعالج بذلك قصوراً فى معرفتنا بالأخلاق اليونانية، ولتوضيح موقع جالينوس فى تاريخ الحضارة القديمة.

ويعد المصدر الرئيسى للنص العربى مصدرا فريدا فى نوعه بالإضافة إلى كونه مخطوطا مصريا جيداً، ربما يرجع تاريخ كتابته إلى القرن الرابع أو الخامس عشر بعد الميلاد [١٠] وقد اعتمد المختصر [١١]. على ترجمة لحنين بن إسحق قبل عام ٨٤٢ق.م. [١٢] ونلاحظ أنه بين أعمال جالينوس المتبقية حالياً يمكن تتبع عدد محدود من الإشارات إلى "الأخلاق" وتقع واحدة من تلك؛ الإشارات فى التعرف على العواطف De offectum digntioe [١٣]. كما يحتوى المختصر العربى على ما لا يقل عن صفحتين أخرتين للعمل نفسه[١٤]. بالإضافة إلى أن هناك من الأسباب أيضاً القوية ما يدعونا إلى الاعتقاد بأن المقالات الأربع لكتاب "الأخـلاق" [١٥] هى ما كان يشير إليه جالينوس فى الفصل الثانى (من المقال ذو الصبغة الأفلاطونية) والذى يدور حول فكرة أن "قوى النفس توابع لمزاج البدن" بل يمكن الذهاب إلى ما هو أبعد من ذلك لنقرر أنه من الواضح جـداً تطابق آراء مفكرى الفترة الكلاسيكيـة [١٦] مع ما فى المؤلفات الرئيسية لجالينوس [١٧] ويظهر ذلك من خلال الفصل الأول للملخص، والذى يركز على أن كتاب "الأخلاق" يقوم على عمل أسبق هو "فى آراء أبقراط وأفلاطون" وحيث إن هذا الكتاب "فى الأخلاق" ينتمى إلى

الفترة اللاحقة لهذا التاريخ من حياة جالينوس فإنه يمكننا على كل حال الاستدلال بوضوح على أن جالينوس كتب "الأخلاق" فى روما بعد إتمام عامة السادس والخمسين، وذلك بين عامى ١٨٥- ١٩٢ ميلادية (١٨) يتضح هذا من خلال إشارة واضحة التأريخ "فى الأخلاق" إلى وفاة رئيس الحرس البريتورى فى عام ١٨٥م.

[٢]

وطبقاً للوصف المختصر لحنين (١٩) فإن جالينوس تناول فى "الأخلاق: مختلف أنواع الخلق، وأسبابها وعلاماتها، وعلاجها (٢٠). ويتفق ما جاء فى المختصر مع هذا الوصف. كما يلتزم جالينوس بدقة بأنصاف الموضوع ولكنه يتعرض أيضاً (للتشابه مع الله) كهدف نهائى للحياة الإنسانية، رافضا الادعاءات غير المبررة لمذهب اللذة (٢١) وموضحاً أهمية الربط بين الحياة النشطة والتأملية، والتعمق وبين المفهوم المناسب للفطرة، كما يميز بين النبيل أو الصالح، والدنى أو الوضيع.. الخ، ويمكن القول إن الأساس العام لفكره هو الأفلاطونية بالدرجة الأولى، فى الوقت الذى لايتقيد فيه بالجدل الجاف نجده يبث النصح للقارئ بأسلوب غير شائع فى الفلسفة الهلينستية (٢٣).

وتحتوى المقالة الأولى من هذا العمل على النظرية العامة للأخلاق عند جالينوس وتشتمل كذلك على الأخلاق التى تنشأ داخل النفس العاقلة (الناطقة)، أما المقالة الثانية فقد اهتمت بالأخلاق المتفرعة عن النفس الشهوانية، وقد ركزت المقالة الثالثة على شكل الفعل الذى تتطلبه الأنواع الثلاثة للنفس. وقد تم تكريس المقالة الرابعة بصفة أساسية للأخلاق التى تقطن النفس الناطقة (٢٤) وسأعالج فى الدراسة الحالية الجزء الافتتاحى من المقالة الأولى، والذى يحتوى على القدر الأكبر من المادة الجديدة.

ويبدأ جالينوس بتعريف الأخلاق كميل فطرى غير عقلى للنفس الإنسانية، كما يؤكد على أن الاختلافات فيها لا تنتج عن التفاوت فى البيئة ولا فى التعليم وحدهما، ولكن أيضاً التفاوت فى طبيعة الإنسان الفطرية، وبالتالى فإنه من الخطأ التقليل من أهمية الصفات الفطرية كما فعل كروسبوس Chrysippus والافتراض بأن الجميع يتساوى بنفس الدرجة فى القابلية للتأثر بالتعلم الذهنى والأخلاقى، كذلك

من الخطأ أن نأمل فى إمكانية الاستئصال الكلى للأخلاق الشريرة بواسطة التدريب الأخلاقى المستمر [٢٥]. ويستند تحليل جالينوس على تقسيم أفلاطون للنفوس الثلاثة أو كما يسميها جالينوس الأجزاء الأفلاطونية للنفس التى تختلف فى القوة والصفات من كائن إنسانى إلى آخر، ويتم استخدام الملاحظة على الحيوانات والأطفال الصغار فى الثلاثة أعوام الأولى من العمر كدليل أو إثبات لمفهوم الأخلاق، وما تنوع وتعدد "الحياة" Lives إلا نتيجة لذلك، على أن أسمى مثال لحياة الكائنات البشرية هو حياة الفيلسوف المسترشد بنفسه العاقلة.

ويتفق دارسى الفكر اليونانى على أن منحى جالينوس غير معتاد إلى حد ما، كما يمكن لهم أن يلاحظوا أيضاً وعلى وجه الخصوص أنه قد اهتم بمشكلة لم يتم التعامل معها بشكل مقنع من قبل أرسطو. وسوف يتأكدون فى الوقت ذاته أنه من المستبعد جدا أن يكون جالينوس هو أول من أسس مذهب الأخلاق، لذلك فمن المؤكد أن المسألة تستحق تدقيقاً وفحصاً عن قرب كما تحتاج إلى انتقاء قليل من العبارات للاقتباس والمناقشة التفصيلية.

ولم يتبق لدينا حتى الآن حسب علمى عمل يونانى آخر بعنوان بيرى ايثوس (الأخلاق)، وحقيقة فقد قام فيلوديموس Philodemus بنشر خلاصة عمل زينون الأبيقورى Epicurean Zemo's وفصلين منه عن حرية التعبير (الكلام)، وفى الغضب بعد أن شفى من برديات هيركولاينوم[٢٦]، ولكن يبدو أن هذا العمل لا يشترك فى أى شيء أساسى مع معالجة جالينوس للموضوع [٢٧] وبصفة عامة فإنه يجب الربط بين اهتمام جالينوس بالأساس اللاعقلى للسلوك الأخلاقى، والتحليل المدقق للأنفعالات أو العواطف والآثار الفطرية الأولى للقدرات الإنسانية التى لاحظناها من قبل ذلك فى فلسفة الفطرية الأولى للقدرات الإنسانية التى لاحظناها من قبل ذلك فى فلسفة المشائين Peripatas، وعلى الأخص فى الفلسفة الرواقية بعد كروسبوس. وعلى كل فإنه من المؤكد أن مصدره الأساسى يعود إلى ما بعد كروسبوس. كما أنه يمكن الإفادة من مقارنة هذا العمل لجالينوس على سبيل المثال مع الكتاب الخامس لشيشرون المسمى "عن الواجبات Definibus [٢٨]، كما يمكن الإفادة من مقارنة الرسالة الصغيرة لبلونارك Plutrach عن الفضيلة الأخلاقية [٢٩] على رغم اختلاف موضوع المقارنة فى الحالتين.

وتأتى الفقرة الأولى من المختصر على النحو الآتى :

الخلق حال للنفس داعية الإنسان أن يفعل أفعال النفس بلاروية ولا اختيار. وبيان ذلك أن من الناس قوما إذا فاجأهم الصوت الهائل ارتاعوا أو بهتوا. وإذا رأوا أو سمعوا شيئاً مضحكاً ضحكوا على غير إرادة. وربما أرادوا الامتناع فلا يمكنهم. ولذلك فحص الفلاسفة عن الخلق هل هو للنفس التى ليست ناطقة فقط، أم يشوب الناطقة منه شىء. وقد نستبين أن حركة النفس من غير فكر فيما يدعو إليه الخلق عن شوق إلى شىء أو هرب من شىء، أو لذة أو أذى، وما أشبه ذلك ــ يدل على أن الأخلاق للنفس التى لا نطق لها ... وسوف نرى بوضوح أن كل الدلائل تشير إلى أن الأخلاق إنما هى من اختصاص النفس غير الناطقة، ولذلك فإننا نجد أن الحركات النفسية هى التى تسبب لنا الشعور بالرغبة فى عمل بعض الأشياء أو تجنب البعض الآخر، وكذلك الشعور باللذة والألم .. الخ وهذا هو على وجه الدقة ما نعنيه بالخلق [٣٠].

ويقترب تعريف جالينوس الأخلاق كحال فطرى لاعقلى من التعريف الذى تتبناه اريوس ديدموسى Arius Didymus فيلسوف بلاط الملك أغسطس؛ وهو التعريف الذى أخذت به الأكاديمية فى ذلك العصر، والذى يتلخص فى أن الأخلاق هى سمة للجزء اللاعقلى من النفس، والتى بدورها تتبع العقل [٣١] ويشير بلوتارك إلى التعريف الأكاديمى نفسه فى رسالته عن "الفضيلة الأخلاقية" [٣٢] ومن ثم فإن لنا الحق فى الربط بين عمل جالينوس، وبين الأفلاطونية الوسطى، وأن نضعه فى تقليد فلسفى للأكاديمية والذى يبدو أنه بدأ مع فيلون اللايرسى Philo larisa بل ربما مع معلم شيشرون انطيوخوس العسقلانى Antiochus of Ascalon.

وحيث إن هذا التعريف للأخلاق يستمد قوته بالاستناد إلى ردود الأفعال اللاارادية لمختلف البشر [٣٣] تحت أى ظروف فإنه سوف يساعدنا فيما هو أكثر من ذلك، وهو إلى أى فيلسوف بالتحديد يدين جالينوس بالفضل فى مدخله للمسألة؟ وغالباً ما تتميز مناقشة حقائق من هذا النوع بأنها مناقشة تقليدية، بينما الذى يتغير ويتفاوت هو تفسيرها. وقد تعامل كروسبوس وهو رائد الرواقية فى النصف الثانى من القرن الثالث قبل الميلاد مع تلك الحقائق بإسهاب [٣٤]، ولكن تعرض للوم فى

القرن الأول قبل الميلاد من قبل بنائيطوس Panaetius تلميذ وخليفة بوزيد ونيوس الروديسى[٣٥]، بسبب اعتقاده أن قضاياهما لا يمكن تفسيرها بصورة عقلية، وقد قام بوزيد ونيوس بتقديم تفسير عقلى لتلك القضايا فى عمله الشهير "عن العواطف" [٣٦] وذلك من خلال استحداثه لمفهوم جديد للعناصر اللاعقلية فى النفس البشرية كما يتوضح من عبارة جالينوس التى شرحناها فيما سبق، والبرهان المستخدم فى نظرية العواطف يمكن أيضاً الاستفادة منه فى نظرية الأخلاق ونستطيع أيضاً أن نتعرف على الخلاف بين بوزيدونيوس وكروسبوس من خلال عمل اسبق لجالينوس هو "عن المسرات" De Placitis [٣٧]، وحين نصل إلى هذه النقطة من الجدل فمن المقبول، على الأقل ظاهريا، أن نفترض أن نفس النزاع السابق الإشارة إليه كان أساس "للأخلاق"، وأن هذا العمل إنما يستمد خصوصيته المتفرددة فى تاريخ فلسفة الأخلاق فى "الأفلاطونية الوسطى" من تأثير بوزيد ونيوس [٣٨].

ويمكننا الاستدلال على تطابق آخر بين بوزيدونيوس و"الأخلاق" فى الفصل نفسه فى الأخلاق والذى اقتبسه جالينوس "عن المسرات DE PLSCITIS، ويقول جالينوس فى الختام" ليس فقط أرسطو أو أفلاطون هما اللذان تبنيا هذا الرأى، بل أيضاً الفلاسفة الأسبق لهما كذلك، خاصة فيثاغورس، وهذا ما يؤكده بوزيدونيوس بقوله: "إن فيثاغورس هو أول من وضع النظرية المشار إليها، بينما قام أفلاطون بتفسيرها بطريقة أكثر عمقا" [٣٩] وبرغم اختصار الملخص العربى بصورة ملحوظة لكلمات جالينوس فى نهاية المقالة الأولى من "الأخلاق"، فإن تلك الكلمات تعكس الوضع نفسه تجاه الفترات المختلفة فى تاريخ الأخلاق اليونانية وهنا اقتبس الفقرة التالية [٤٠].

"إنه لهذا السبب فإن الفلاسفة القدماء. "مثال فيثاغورس (؟) وأفلاطون ــ "قالت إن الأخلاق تنتمى للنفس اللاعقلية. كما اعتبر أرسطو وأخرون أن الأخلاق مرتبطة بصورة جزئية بالنفس الناطقة، وعلى الأغلب فإنها ترتبط باللاناطقة، وعلى كل فإن الكثير من الفلاسفة المحدثين قالوا إن كل الأخلاق تنتمى للنفس الناطقة، بل إنهم ذهبوا إلى أبعد من ذلك عندما ربطوا بينها وبين انفعالات مثل: الغضب والرغبة والخوف والحب واللذة والألم، إلا أن الأدلة تثبت أن آراءهم غير

ممكنة كما يقول بلوتارك فى "الفضل الأخلاقية" (٤١) وإن كان بلوتارك يتبع أسطو وفى الوقت نفسه الذى يرفض فيه كروسبوس بينما يلتزم جالينوس وبوزيدونيوس بأفلاطون.

ومن المعروف أن بوزيدونيوس يرفض تفسير كروسيوس للأخلاق، ويؤكد فى الوقت نفسه على تقسيم أفلاطون الثلاثى للنفس (٤٢) وإن كان من الوهلة الأولى يبدو مستغرباً أنه يربط بين بيانه للأخلاق وبين أفلاطون (٤٣) ولا يوجد فى محاورات أفلاطون نظرية واضحة فى الأخلاق كما أن الفلاسفة اليونان لا يعرفون أكثر مما تعرف عن مجموعة المحاورات الخاصة بأفلاطون (٤٤). إلا أن موقفهم اختلف عن موقف شراح أرسطو فى ظل الإمبراطورية كما كانوا مقتنعين أن أفلاطون قد أسس مذهباً فلسفياً متكاملاً، وأنه كان واعيا بكل مسألة أو مشكلة صادفت الفلاسفة اللاحقين عليه. بل إنهم يتوقعون إنه قد أجاب على أسئلة لم تطرح فى عصره. لقد نجحوا فى اكتشاف بعض عبارات فى المحاورات توفر الإجابة اللازمة لتلك الأسئلة، وقد فعلوا ذلك على سبيل المثال بالنسبة إلى الصيغة الأفلاطونية الشهيرة للأخلاق والتى صارت منذ عهد ايدورس السكندرى مذهباً مقبولاً لدى الأكاديمية، كما ثبتتها "فى الأخلاق أيضاً" (٤٥) وقد قام الفلاسفة اليونان بعمل دراسة دقيقة لأفلاطون لتكوين نظريته فى المقولات فوجدوا أنه لم يعترف إلا بشيئين وهما: الجوهر، والعلاقة (٤٦) ويمكن استخدام الطريقة نفسها فى حالة الأخلاق كما أنه من الممكن استنباط نظرية أخلاقية من عبارات عديدة فى المحاورات، ومن الواضح بالنسبة إلينا أنه قد تم اتباع تلك الطريقة بدءاً من القرن الأول قبل الميلاد، ثم انتقلت بواسطة الأخلاقيين الأفلاطونيين مثل جالينوس. وفى الواقع فإننا نجد بعض العبارات التى يفترض فيها أفلاطون الأخلاق كميل فطرى غريزى وثابت للنفس الإنسانية، بل إنه يذهب إلى ما هو أبعد من ذلك بتفسير تلك العبارات مستنداً إلى التشابه بين الحيوانات والأطفال فى عمر مبكر كما فعل جالينوس بطريقة أكثر تأن ومنهجية (٤٧) وأشير هنا على وجه الخصوص إلى عبارة من الكتاب الثانى عشر من (القوانين) يشرح فيها أن أخلاق الحيوانات

والأطفال الصغار جداً تبرز صفة الشجاعة قائلاً: فى الواقع فإنه يمكن أن تتميز النفس بالشجاعة من خلال قابلية فطرية مجردة مستقلة عن العقل [٤٨] لأنه بالطبيعة وبدون الفكر تصبح الروح شجاعة. وبصفة عامة فإن القدماء قدروا أهمية العناصر اللاعقلية فى فكر أفلاطون بصورة أفضل بكثير مما فعل مفسريه المحدثين [٤٩].

وربما كان المثير أن نعلم أن الأرسطوطاليين الأوائل قد حكموا على إنجازت أفلاطون انطلاقاً من نفس وجهة النظر التى تبناها الأفلاطونيون أنفسهم بطريقة أكثر ثباتا منذ القرن الأول قبل الميلاد وإلى ما بعد ذلك التاريخ. ويقدم مؤلف العمل الأرسطى المنحول "الأخلاق الكبرى" MAGNA MORALIA وهو معاصره ثيوفراسطس THEOPHROSTUS. الذى يمثل الجيل الأول من الأرسطوطالين [٥٠] يقدم سيرة نقدية مختصرة للأخلاق "فى الفصل الأول من درسه [٥١] (1.1.1182.15) حيث يقول: وبعد فيثاغورس جاء سقراط. إلا أنه لم يكن ناجحا لدرجة أنه فى سياق علوم الفضائل يتخلص من الجزء اللاعقلى من النفس، ولذلك فإنه أى سقراط لا يعد قد حقق نجاحا فى ذلك الصدد، أى معالجة الفضائل. ثم جاء من بعد سقراط أفلاطون الذى قسم النفس إلى جزء عقلى وجزء لا عقلى ــ وكان محقاً فى ذلك ــ فنسب كل فضيلة إلى ما يخصها من أقسام النفس "إن من شأن بيان كهذا إن يوفر لنا إجابة عن سؤال وهو: لماذا اختار جالينوس وأسلافه الهجوم على عقلانية كروسبوس باسم أفلاطون؟.

[٣]

وقد تمكن تجالينوس من تعزيز برهانه على نسبة الأخلاق إلى النفس اللاعقلية، وذلك بمراقبة الحيوانات والأطفال الصغار الذين لم يبلغوا بعد مرحلة العقل، أو مازال العقل فى مرحلة النمو بالنسبة إلهم. وقد ساعد هذا أيضاً على فهم تام ومقنع لطريقة آداء النفوس الثلاثة والتى تشكل الأخلاق عند الإنسان البالغ الناجح، وكما هو الحال بالنسبة إلى مذهب جالينوس فى البحث فإنه يفحص أولاً الأخلاق التى يمكن متابعتها فى سلوك الحيوانات والأطفال الصغار بغرض التمييز

بين حركات الحيوان التلقائية الخالصة، وحركاته المشوبه بشيء من التفكير، ولأن الحيوانات تكون بطبيعة الحال قادرة على إعطاء الأولوية أو القيادة للنفس العقلية، وكذلك الأطفال الصغار يكونون فى مرحلة غير قابلين للتأثير بالتدريب الأخلاقى والمنطقى (٥٢) إلا أنه فى الوقت الذى تتميز فيه سمات الأنواع المختلفة من الحيوانات بالثبات والانتظام فإن الأمر يختلف بالنسبة إلى الكائنات البشرية التى تتميز بالخلق فطريا، وهذا هو ما توصلنا إليه من مراقبة الأطفال فى أعوامهم الأولى المبكرة.

وسأوضح هنا طريقة جالينوس من خلال فقرتين من الجزء الافتتاحى للمقالة الأولى من "الأخلاق"، وتستمد الفقرتان أهميتهما الخاصة من كونهما متفردتين فى النصوص اليونانية الموجودة لدنيا. وتتناول الفقرة الأولى خلق الحيوانات، بينما تدور الثانية حول النمو والتطور التدريجى لنفس الطفل خلال الثلاثة أعوام الأولى من العمر عندما تقتصر العناية به فى هذه الفترة على مربيات أو حاضنات أميات، والفقرتان هما:

(أ) وكما استند جالينوس فى دليله الأول بالنسبة إلى السمات اللاعقلية للأخلاق على مراقبة التصرفات اللاأرادية مثل الابتسام والبكاء .. الخ فإنه يسترسل فى السياق نفسه (ص٢٥ س ١٠ وما يليها نشرة كرواس): وكما نلاحظ أخلاق الأطفال الصغار فإن سلوك الحيوانات اللاعقلى يثبت الشيء نفسه (٥٣). فنحن نرى أن بعض الحيوانات تتميز بالجبن مثل الإبل والأرنب البرى، والبعض الآخر يتميز بالشجاعة مثل الأسد والظبى، وبعضه ذو مكر كالثعلب والقرد، وبعضه ذو أنس بالناس كالكلاب (٥٤). وبعضها وحشيا نافرا من الناس (٥٥). كالذئاب، ومنه ما يحب العزلة (٥٦) مثل الأسد، ومنه ما يحب الاجتماع قطيعاً قطيعاً (٥٧) كالخيل، ومنه ما يجب الاجتماع زوجا زوجا كاللقالق، ومنها ما يجمع الغذاء ويعده لنفسه كالنحل والنمل (٥٨) ومنه ما يكسب الغذاء يوما بيوم كالحمام، ومنه ما يسرق ما لا ينفع كالعقعق فإنه قد يسرق الفصوص والخواتم والدراهم والدنانير فيخبأها. ولهذا قالت الفلاسفة القدماء إن "الأخلاق لغير الناطقة". وقد تم حصر تشكيلة كبيرة من أخلاق الحيوان، وكان العمل المشترك فى كل المواقف

التى تم رصدها هو حدوثها بدون تردد أو تفكير أو تعلم بل جاءت معبرة عن أخلاق دائمة.

ولا تتوافر بالنسبة إلينا قائمة مشابهة لأخلاق الحيوان فى النصوص اليونانية المتوفرة لدينا، وأستطيع أن أؤكد أن خلق الحيوان لم يستخدم فى أى مكان آخر فى موضوعات مشابهة، وعلى كل فإن هناك دليلاً وافياً على الصفات الفردية المذكورة والمتناثرة فى نصوص من أصل واحد تعود إلى الفترة الهلنستية (٥٩) فمراقبة الحيوانات تضرب بجذورها فى الأدب اليونانى (٦٠) ولكن ما يهم بالنسبة لمفهوم الفقرة المقتبسة، والتى ذكرناها ونحن بصدد دراستها هو الاستخدام الموسع فى فلسفة الأخلاق، وعلى سبيل المثال لم يستخدم أرسطو فى الأخلاقية الأوديمية والنيقوماخية كثيراً من الأمثلة المأخوذة ممن مملكة الحيوان (٦١) وهو لا ينسق بين أبحاثه الحيوانية وبين أعماله الأخلاقية (٦٢). والمشاءون الأرسطوطاليون على العكس من ذلك فقد قطعوا شوطا بعيدا فى ذلك الاتجاه، فهم قد اختصوا بالاهتمام بأخلاق والأطفال الصغار، وهذا نتعرف عليه من الكتب اللاحقة "تاريخ الحيوان"، والتى يعتقد الآن على نطاق واسع أن تلاميذ أرسطو هم الذين قاموا بتأليفها (٦٣)، من أخلاق ثيوفراسطس ThEOPHROSTUS ومن عناوين رسالتيه المفقودتين. تاريخ وأخلاق الحيوان.

وبداية (تاريخ الحيوان الكتاب الثامن، المقالة الأولى) بالإضافة إلى مجمل الكتاب التاسع وهو ذو طبيعة تعليمية خاصة إذا ما قورن كتاب (تاريخ الحيوان ١٨) وأخلاق المشائين أريوس ديدموس Arius didumus فى ستبايوس Stobaeus ٢-٦١٦-٢١ وما بعدها Wachsmuth وشيشرون الواجبات De fin 5.41ff55 (٦٤) وهذا الاهتمام بأخلاق الحيوان يزداد فى الأدب الفلسفى للعصر اليونانى، وبالتالى فإن الإشارة إلى الحيوان تكثر نسبياً فى النصوص الفلسفية مثل الأخلاق لبلوتارك، وكذلك فى الكتابات الفلسفية لسنيكا (٦٥). ويتوقع المرء أن يجد أقرب التطابقات مع أطروحات جالينوس فى مقالات عن ذكاء الحيوانات والتى بقى لدينا بعض منها، وربما أفادت المقارنة مع فيلون السكندرى (٦٦) وبلوتارك (٦٧) وفرفريوس (٦٨) فى إبراز مدى تفرد جالينوس حيث إنه لا يبحث عن أصل الذكاء

والفضيلة فى الحيوانات الذكاء كما يفعل أولئك المؤلفون، ولا يستعمل مثل كروسبون المادة الغنية المتاحة لديه ليثبت ببساطة أن الحيوانات كائنات غير عقلية بينما الإنسان كائن عقلى، يجب أن يستأصل من نفسه كل ما يشترك فيه مع الحيوان. أن مفهوم جالينوس للنفس الإنسانية أكثر ملاءمة، ففى الوقت الذى يطالب بمجرد السيطرة وليس إلغاء كل العناصر اللاعقلية من النفس من النفس فإنه يستشهد بملاحظة الحيوان لتدعيم موقفه ووجهة نظره. ويمكن متابعة الموقف نفسه تجاه الحيوانات لدى بوزيدونيوس(٦٩) وأنه لمن المشوق إجراء عملية ربط بين وجهة نظر جالينوس وبين تدريسه، وكما نعلم فقد قدر وتقبل إلى حد معقول أخلاق بوزيدونيوس، وربما أصبح من المنطقى الآن استخدام النص الحديث (الأخلاق) لإعادة صياغة آراء بوزيدونيوس عن الأخلاق بطريقة واعية، ولكن مما يزيد من صعوبة المهمة إهمال المختصر العربى كل الأسماء ماعدا أشهر الأسماء اليونانية بينما عرض عن المسرات De Placitis اقتباسات واضحة وصريحة من بوزيدوينوس.

(ب) ويبدأ الفصل الذى يتناول فيه جالينوس النمو الأخلاقى والعقلى للأطفال الصغار كما يلى: (٧٠) "وحالات نفس الإنسان الممدوحة تسمى؛ "فضيلة" والمذمومة تسمى "رذيلة" وهذه الحالات تنقسم إلى قسمين: [١] منها ما يحدث للنفس من بعد الفكر والروية والتمييز فيقال لها "معرفة" أو "ظن" أو رأى. [٢] ومنها ما يعرض للنفس من غير فكر فيقال لها الميل الأخلاقى.

ومن هنا فإن الشر والمزايا الأخلاقية تكون عادة نتيجة الميل الأخلاقى والتفكير والتمييز، ومن الواضح أن اهتمام جالينوس فى هذا الفصل لا ينصب على الجزء العقلى، ولكن على الجزء اللاعقلى من النفس. وجد فى بداية المقالة الرابعة من "الأخلاق" (٧١) ملخصاً موجزاً لسيكولوجية العقل تأثر فيه جالينوس إلى حد كبير بالرواقية: وتظهر بعض "الأخلاق" فى المواليد بمجرد ولادتهم، وقبل فترة التفكير، حيث يبدأ لديهم فى الحال الشعور بالألم فى الجسم وعدم الارتياح فى النفس. مما يسبب لهم البكاء، لأن كل مولود لديه المقدرة على التخيل لما يوافقه وما يعاكس هواه أو ميوله، ونفس الشيء يوجد فطرياً فى الحيوانات غير العاقلة،

وأنا أعنى أنهم يدركون بواسطة حواسهم ما يحدث لأجسامهم، ويتصورون أن بعض ما يحدث لهم تتعرض له أجسامهم، مريح ومتفق معهم والبعض الآخر على العكس من ذلك، وبالتالى فإنهم يرغبون فيما يريحهم ويتجنبون ماعاكسهم [٧٢].

وغالباً ما يحاول الأطفال فى عمر سنتين أن يضربوا بأيديهم وأرجلهم كل من يعتقدون أنه يسبب لهم أذى. وهذا يدل على أنه قد تكون لهم فى هذه المرحلة بالإضافة إلى قدراتهم على تخيل ما هو مفضل لديهم وما هو معاكس لهم، قدرة على تخيل الأسباب الفعالة المسئولة عن ذلك والمسببة له. وبالإضافة إلى كل هذا تتكون لديهم الرغبة فى الانتقام من سبب أو مصدر الآمهم، والحب لكل من يزيل مصدر الأذى عنهم، لذلك نجدهم يبتسمون لمربياتهم بينما يضربون وربما يعضون المصدر الذى يسبب لهم الأذى. وهذا الفعل يسمى بالغضب ويحدث معه إحمرار فى العين وإحمرار شامل فى الوجه وسخونة واندفاع للدم. وبذلك يتضح جلياً أن الرغبة فى الانتقام من المهاجم له تكتسب بالتعليم وإن كانت فطرية كالرغبة فى تجنب كل ما يسبب الأذى وحب كل ما يسبب اللذة والسرور، والرغبة فى انتقام الأطفال ممن يسبب لهم أذى إنما هى فطرية مثلها فى ذلك مثل الميل لكل ما هو سار وتجنب كل ما هو مؤذى ومؤلم.

"فإذا صار الصبيان إلى السنة الثالثة تبينت فيهم آثار[٧٣] الحياء [٧٤] والقحة: فترى بعضهم يخجل ولا يرفع نظره فى وجه من يلومه على فعل ما قد نهى عنه، ويسر بالمديح، وبعضهم على العكس، وهذا يظهر فى الذين لم يؤدبوا بعد بضرب وخوف، ومن كان يحب الكرامة فإنه يحتمل المشقة فيما يرجو به المدح وإذا كان هذا يحب الكرامة حباً طبيعياً، لاخوفا من شيء محسوس ولا طلبا لشيء محسوس فهو يفلح "ومن كان بالعكس من هذا فلا يفلح ولا يتعلم ولا يقبل أدبا خلقياً ولا كتابياً، ومما يدل أيضاً على أن بعض الصبيان يميلون بلا فكر ولا عزيمة رأى إلى الفضيلة، وبعضهم إلى الرذيلة أنا قد نرى أنه قد ينال أحدهم الأذى ممن يلاعبه فيرى بعضهم يرحمه ويعينه [٧٥] وبعضهم يضحك عليه ويفرح به، وربما ساعد وشارك فى أذيته [٧٦] وقد نرى بعضهم يستخلص بعضا من المصاعب وبعضهم يدفعون بعضاً إلى المواضع المهلكة ويبخسون ويعضون، وبعضهم

يعطون بعضاً مما فى أيديهم، وبعضهم لا يسمحون بشىء مما فى أيديهم، ومنهم من يحسد، ومنهم من لا يحسد (٧٧)، وهذا كله قبل التعامل الأخلاقى".

وتظهر فى هذه المرحلة الأخلاق المختلفة وحتى المتناقضة ويصحب، ذلك ظهور محددات التربية المستقبلية، ويمكننا أن نضيف إلى المختصر (الناقص فقرة مأخوذة من فصل فى "تعرف المرء على عيوبه" De offectum digntioe والذى لا يشير على أية حال إلى أن النمو التدريجى لصفات الأطفال لا يرقى إلى الشك، أن تلك الفقرة تعتمد بالفعل على "الأخلاق" De moribus (٧٨) (ودى بور Cap. 7.9.14 p.25-24): "وحقيقة أن الأفراد يختلفون بالطبيعة، يمكن بوضوح تعلمها من مراقبة الأطفال الذين لا يقدرون على المشى بعد "الأطفال المحمولين" ونلاحظ أن بعض الأطفال يتميز بالذكاء والنشاط أو الابتهاج، والبعض الآخر يتميز بالاكتئاب، والبعض حاضر الابتسامة دائماً، بينما البعض الآخر يبكى لأقل سبب، والبعض يسمحون بتدأ أول ما فى حوزتهم مع رفقائهم بينما البعض الآخر يتصف بالجشع والاستبداد، بعضهم يغضب بشراسة من التفاهات أى من أتفه الأسباب، ويعضون ويرفسون وربما يتقاتلون مع رفاقهم بالعصى والأحجار عند أعتقادهم أنهم قد تعرضوا للأذى، بينما البعض الآخر يتميز باللطف والتحمل ولا يغضب أو يبكى إلا إذا تعرض لأذى كبير وفضلاً عن ذلك فإنه يمكن ملاحظة أن بعض الأطفال يتميز بالخجل، والبعض على العكس من ذلك، والبعض يتمتع بذاكرة قوية، بينما البعض الآخر ينسى بسهولة، كذلك هناك البعض ممن يتميز بالطيش والتهور، بينما البعض الآخر يتصف بالتروى والهدوء. كذلك نجد البعض مُغرما بالتكريم والبعض الآخر ليسوا كذلك، كما أن البعض مفرمون بالنبل وآخرين ليسوا كذلك. ثم يعقب: "وبنفس الأسلوب فإننا نلاحظ بعض لأطفال يميلون إلى الزيـف أو التنزييف بحكم الفطرة، بينما يميل آخرون إلى الحقيقة والواقع وأن بعض الأطفال لديهم اختلافات أخرى كثيرة فى الخصائص والأخلاق. كما نلاحظ أن جالينوس يستخدم كلا من الخلق والأخلاق كمترادفين ونتسائل من هـو أول من عرف بتطابقهما؟ (٧٩).

ويشير جالينوس مرة أخرى فى فصل من الكتاب الثانى "الأخلاق" إلى الاختلافات الفطرية الطبيعية؛ والتى تتفاوت بصورة بسيطـــة وتضيف عنصراً جديداً(٨٠) "تنقسم نفس الإنسان بحكم الفطرة إلى ثلاثة أجزاء: النفس العقلية، والغضبية، والشهوانية" حيث ترتكز النفس الإنسانية على تلك الأقسام وهى تنمو تدريجيا. وتختلف سمات الناس حيث إن شهوات النفوس الثلاثة تختلف من حيث القوة، والضعف، والقوة النسبية وتشكل الفردية: "كل الأجسام البشرية تتشابه فى أن لها الأعضاء نفسها ولكنها تتفاوت من حيث القوة والضعف والحركات، فالبعض على سبيل المثال يسمع ويروى جيداً، والبعض الآخر لا يسمع جيداً أو ضعيف البصر، هناك أيضاً البعض ممن يتميزون بوضوح وتدفق الكلام، بينما يتلعثم آخرون ويعلنون من عدم وضوح الصوت، وهناك البعض أيضاً ممن هم سريعوا العدو بينما الآخرون بطيئون، فالبشر يتفاوتون بعدا وقرباً من الحدود القصوى للخصائص والقدرات، والطريقة نفسها فإن الأطفال الصغار لهم ميول نفسية مختلفة منذ وقت ولادتهم مثل: الطمع، والغضب، والوقاحة، وخلق مختلفة مثل: الأخلاص، والزيف، والذكاء، والغباء، والذاكرة، والنسيان، وتبدو هذه الكلمات لجالينوس كماى لو لجالينوس كما لو كانت صدى متأخر لأخلاق بنائيطوس أستاذ بوزيدونيوس، والذى عالج بنجاح كل من الحياة الأخلاقية للفرد والكائن الإنسانى السوى، والمريد للفلسفة الرواقية وللأخلاق الأرسطية (٨١) واقتبس هنا من كتاب شيشرون "فى الواجبات" 157 :(1-107): علينا أن ندرك أيضاً كما لو أن الطبيعة قد وهبتنا شخصيتنا الأولى. والتى تنجم من حقيقة كوننا جميعاً قد منحنا المنطق، ومن ثم الأفضلية التى ترفعنا فوق جميع الوحوش، ومن هنا جاءت أسباب الأمانة والشرف، والتى عليها أيضاً يعتمد أسلوبنا العقلانى فى تحمل الواجب، أما الشخصية الثانية فهى تلك التى تمنح للأفراد كل على حدة. وبالنسبة إلى الطبيعة الجسدية الممنوحة لنا، فإن هناك اختلافات كبيرة، فالبعض كما نرى يتفوق فى سباق الجرى، وآخرون يتفوقون فى المصارعة، وهكذا الأمر نفسه بالنسبة إلى المظهر الشخصى، فالبعض يتسمون بوقار المظهر، والبعض الآخر لهم مظهر الرشاقة، أما الاختلافات فى طبائع الشخصيات (٨٢) فهى أكبر من ذلك بكثير. ويتابع القائمة للايثوس (الأخلاق) مثل المكر، والغضب، والطموح بأمثله

من التاريخ اليونانى والرومانى مثل: المنافقون، الباردون، البسطاء (السذج) المتفتحون "هناك اختلافات أخرى كثيرة فى الطبيعة والأخلاق، وهى مع ذلك لاتعاب إلا قليلاً جداً (٨٣). واعتقد أن المقارنة بين الفقرتين السابقتين ربما تتيح لنا البحث فى أسلاف جالينوس الروحيين، أن نذهب إلى ما وراء بوزيدونيوس لنربط بينه وبين بنائيطوس الذى كان أول من ثار ضد الجمود الإدراكى والمنطقى للرواقيين الأوائل، وعلى كل حال فإنه ليس لدينا مايبرر نفى فكرة مشاركة بوزيدونيوس فى وجهة نظر أستاذه (٨٤).

ولا يقر جالينوس فى "مختصر الأخلاق" مبدأ التطابق بين الصفات الجسدية والأخلاقية، كما أنه لا يأخذ بالتفسير الذى يربط القدرات النفسية بحالة الجسم التى تتأثر بدورها بالعوامل المناخية ..، ولكن من المحتمل جداً أن يكون جالينوس قد عالج هذا الجانب من المسألة فى العمل الكامل، ويمكن الرجوع إلى "مقالة قوى النفس توابع لمزاج البدن" والذى يلخص الفصل الذى شرحناه كما سبق من "الأخلاق" (٨٥) حيث لا يسهب فقط فى شرح وجهة النظر التى ترى أن ليس لكل الكائنات البشرية نفس السمات الوراثية، ولكنه يؤكد أيضاً على وجه الخصوص على حقيقة أننا غالبا ما نلاحظ أطفالا فى غاية الشر (٨٦).

[٤]

نبدأ الآن فى بحث استنتاجات ملاحظات جالينوس للأطفال الصغار والحيوانات، وأنا هنا استشهد بالجزء التالى للفصل الذى ناقشناه منذ قليل من "الأخلاق" (٨٧)، "وكل هذا يُعدُّ تمهيد للتدريب الأخلاقى وبشكل عام فإنه لا توجد على سبيل المثال الأفعال والتصرفات العواطف أو الانفعالات ولا الميول الأخلاقية فى الرجل الناضج إلا وكانت موجودة لديه فى مرحلة الطفولة، وهذا ينفى فكرة أن كل الأحداث أو الأفعال التى تحدث نتيجة للتفكير والتأمل لا تسمى فعلاً ولكن تسمى رأياً أو وهماً صادقاً أو معرفة. والفعل هو عبارة عن حركة تلقائية لها وجود مماثل عند الحيوانات أيضاً، وبذلك فإن المذهب الرواقى يكون مرفوضاً نهائياً، والأخلاق على رغم كونها غير عقلية إلا أنها ليست غرضية أكثر من

كونها انفعالات أو عواطف، وهى موجود لدى الحيوان أيضاً، ومع كونها طبيعية فى الإنسان فإن لها القدرة على النمو والتطور من خلال التدريب والتعليم فالعادة يمكن أن تولد طبيعية ثانية [٨٨].

فإذا كانت الأخلاق وراثية فإن ذلك قد يحد من قدرات وإمكانات التعلم وقد ينطوى هذا على مزيد من الخلاف مع الرواقية الأرثوذكسية ووجهة نظرها المتفائلة القائلة بأن التأثيرات المبكرة والتعليم وحدهما هما ما يشكلا السمات الأخلاقية للإنسان، واستشهد مرة أخرى بالفصل الافتتاحى من "الأخلاق" (نشرة كرواس ص ٣٠ -٩١) قوله: إنه لمن الضرورى للشخص البالغ أن ينظر فى تصرفاته أو أفعاله وأسبابها، حيث إننا نجد أن السبب فى بعض تلك التصرفات والأفعال هو الأخلاق وفى بعضها الآخر هو التفكير، والسبب فى كل ما يتولد عن الفطرة أو العادة هو الأخلاق، والسبب فيما ينشأ نتيجة للتأمل والتروى هو التفكير، ويمكننا استئصال الآراء الشريرة من النفس بأن نثبت لأنفسنا زيف هذه الآراء باستخدام تفسير عقلى منطقى، ولكن إذا ما كانت تلك الآراء الشريرة ناشئة عن فطرة أو عادة فإنه لا يمكن بواسطة تلك البراهين استئصالها بصورة كلية، ولكن يمكن إضعافها، ولا يقتصر ارتباط الأخلاق، أولاً تتقيد فقط بالفطرة بل بالعادات الثابتة، وبما يرسخه الإنسان فى نفسه، وبما يفعله فى حياته اليومية وتشترك العلاقة بين الشاب والشيخ الكبير مع الشجرة المزروعة حديثاً ونفس الشجرة عند تمام نضجها، وذلك من حيث تصحيحها الخلق حيث إنه فى طورها الأول تنحنى فى الاتجاه الصحيح، ولكن عند تمام نضجها فإنه من الصعب بل من المستحيل أن تعدل أو تغير اتجاهها كما يعرفها جالينوس فى التعرف على الأخطاء De offectuum dignotine [٨٩] وهى نتاج الفطرة الطبيعية ومحاكاة للبيئة، كما أنها تكون لاحقة للتدريب أى تأتى بعد الرشد أو الإدراك [٩٠] وتناظر القابلية للتعلم مختلف أنواع الأخلاق التى نلاحظها فى الأطفال الصغار "فالبعض منهم يستوعب بسهولة قدراً جيداً من التعليم، أما البعض الآخر فلا يستفيد منه بشيء [٩١]، ومع ذلك:فلا يجب أن نيأس من جدوى التعليم [٩٢] وإذا كانت فطرة الأطفال تتشكل على

أساس المزايا التى يتيحها لهم التعليم فإنهم فى هذه الحالة يمكن أن يصبحوا بشراً صالحين عند نضجهم، أما إذا لم يحدث ذلك فربما نكون قد قمنا بواجبنا على الأقل "فالعناية بالأطفال، وتوجيههم تشبه إلى حد كبير العناية بالنبات (٩٣) فلا يوجد زارع له القدرة على إنبات العنب من أشجار العليق الشائكة (٩٤) لأن طبيعتها لا تتوافق أو تسمح بمثل هذا الإنجاز وعلى الجانب الآخر إذا أهملنا أشجار الكروم التى لديها القابلية لإنبات العنب وتركناها للطبيعة وحدها فتحمل إما ثمار ضعيفة رديئة أو لن تنبت على الإطلاق. وينطبق نفس الشيء على الدب حتى وإن بدا أنه قد أصبح أليفا ومروضا فإنه لن يكتسب الألفة أبداً كصفة دائمة أصيلة، وكذلك العقارب والأفاعى السامة تظل دائماً بنفس الضراوة والشراسة غير قابلة للترويض تمام فليس هناك ما يمكن عمله سوى تدميرها مثلهم فى ذلك مثل الإنسان الشرير بطبيعته وغير قابل للإصلاح أو العلاج (٩٥).

ومرة أخرى نجد أنفسنا أمام إغراء عقد المقارنة بين ذلك التقدير للتفرد وبين موقف بنائيطوس Panaetuis فى المقال الأول من كتاب شيشرون De officiis حيث لا يقتصر على معالجة برهان الأخلاق مثله فى ذلك مثل جالينوس، ولا نستطيع أن نلحظ فروقاً جوهرية بين وجهة نظر جالينوس وبنائيطوس، باستثناء تميز الأخير بغرابة الأطوار والمراوغة (٩٦).

والقضية الرئيسية من وراء كل تلك الأسئلة هى حقيقة أصل الشر فى الإنسان، وحسب ما يذكر كتاب مسكويه فى فلسفة الأخلاق (٩٧) والفصل الحادى عشر من مقال جالينوس "فى أن قوى النفس توابع لمزاج البدن "فإننا نعلم من كل ذلك أن جالينوس قد اهتم بهذه المسألة لدرجة كبيرة، وربما كان فى حدود المسموح به أن نكمل المختصر (الناقص) للعملين المزعوم أن كلاً منهما يمثل النص الكامل "للأخلاق". ويذكر مسكويه (٩٨) أولاً بعض فلاسفة الرواقية الذين يعتقدون أن كل الكائنات البشرية خيرة وصالحة بالفطرة ولكنها تفسد بعد ذلك متأثرة بالبيئة والمحيط الفاسد وتسيطر عليهم الرغبات الشريرة التى لا يفلح التعليم فى كبحها. وقد اعتقد الكثيرون فى مرحلة سابقة على الرواقيين إن الإنسان قد خلق ــ من أحقر مادة وهى بالتحديد الوحل أو الحمأة، ولذلك عدّوا أن الإنسان شرير بالفطرة،

ولكنه يمكن أن يصلح بالتعليم، ولكن أولئك الذين هم فى غاية الشر لا يمكن أن يتحولوا إلى الخير، أما أولئك الذين يؤمل فى علاج شرهم فإنهم يمكن أن يتغيروا من الشر للخير: بدءاً من الطفولة إلى ما بعد ذلك، من خلال الأصدقاء الصالحين والمتميزين[٩٩] وطبقاً لما يذكره مسكويه فإن رأى جالينوس هو "أن بعض الناس صالح، والبعض الآخر شرير بالفطرة، وآخرين بين الصنفين. ثم انقلب جالينوس بعد ذلك ورفض الرأيين المذكورين معاً منتقداً الرأى الأول بالطريقة التالية: لو أن كل البشر صالحين بالفطرة ثم أصبحوا أشراراً من خلال التعليم فإنهم بالضرورة يكونوا قد تعلموا الأشياء السيئة إما عن طريق أنفسهم أو عن طريق آخرين، فإذا كانوا قد تعلموا ذلك من آخرين كالمعلمين مثلاً فإن هؤلاء المعلمين أشرار بالطبع، ومن هذا نخلص إلى أن ليس كل البشر صالحين بالفطرة، أما إذا كانوا قد تعلموها بأنفسهم، ففى هذه الحالة إما إن يكون لديهم استعداد أو قدرة والتى بواسطتها يرغبون فى الشر، ومن ثم فهم أشرار بالفطرة، أو أن يكون لديهم بالإضافة إلى لاستعدادهم للشر قدرة آخرى، وهى التى يرغبون بواسطتها فى الخير وتخضعها لسطانها، وبذلك يمكن القول مرة أخرى بـــأنهم سيئـــون بالفطرة [١٠٠] أما وجهة النظر الثانية فقد هدمها بحجة مماثلة للسابقة حيث قال: "لو كان البشر أشراراً بالفطرة فإنه يمكن لهم تعلم الخير من آخرين أو بأنفسهم، ويكرر الحجة الأولى السابقة بالأسلوب [١٠١] نفسه وبدحض آراء هاتين المدرستين عزز جالينوس وجهة نظره بما هو واضح وبديهى لأن من الواضح أن قليل من الناس صالحين بالفطرة ولا يمكن إفسادهم، بينما هناك أشرار كثيرون بالفطرة ولا يمكن أن يصيروا من الأخيار، وهناك الآخرون بين هذا وذاك فهم ليسوا بالأشرار أو الأخيار، لكن يمكن أن يتحولوا إلى أخيار عن طريق صحبة الأخيار ومواعظهم، كما يمكن أن يتحولوا إلى الشر بارتباطهم بالأشرار وغوايتهم [١٠٢].

ومن الواضح أن جالينوس فى مقالته والكاتب العربى مسكويه فى القرن العاشر قد أشارا إلى أنهما قد استقيا من المصدر نفسه. فمسكويه أحيانا يسهب أكثر من جالينوس، بينما نجد لدى جالينوس فى أحيان أخرى موضوعات لم يشملها البيان العربى للعمل الأكبر [١٠٣] ويركز الإيضاح الإضافى فى مقالة جالينوس الصغيرة على المؤلف الذى يعتمد عليه كل من جالينوس ومسكويه: أنه من الخطأ موافقة كروسبوس فى افتراضه بأن كل إنسان قادر على الفضيلة وإنه لمن المثير

أن نعلم إن فلاسفة الرواقية يفسرون الشر بأنه فساد فى النفس ناتج من فساد البيئة، لأن هذا البرهان لا يمكن تطبيقه على البشر الأوائل (١٠٤)، حيث لم يكن هناك محيط أو بيئة أو صحبة بعد، ولا يمكن تطبيقه كذلك على الأطفال الصغار الذين يمكن أن نقابل بينهم بعض الأشرار، وقد عاب بوزيدونيوس وهو أعمق الرواقيين علما ـــ على أولئك الفلاسفة الرواقيين لإهمالهم تلك الحقائق الواضحة (١٠٥) ولم يشاركهم رأيهم فى أن الشر يدخل نفس "الإنسان فى مراحل تالية للطفولة المبكرة من خارج نفسه، يقول "إن للشر جذوراً متأصلة فى النفوس ومنها تبدأ وتنمو وتكبر بذرة الشر فى نفوسنا؛ وبدلا من تجنب الصحبة السيئة يجب علينا أتباع أولئك الذين لديهم القدرة على تطهيرنا حتى نتحقق من مدى نمو الشر فينا (١٠٦)، وقد أسهب فى شرح اثنين من أعماله فى الفلسفة الأخلاقية هما: عن العواطف "وبتفصيل أكبر عمله الثانى عن "الفروق بين الفضائل" (١٠٧).

[٥]

إنه لمن الواضح لنا الآن أن مجمل نظرية الأخلاق، واستنتاجاتها يبنى على التجديد الذى قام به بوزيدونيوس لسيكولوجيا أفلاطون فى مواجهة أفكار كروسبوس على الجانب اللاعقلى فى الإنسان، ونظريته متماثلة ذاتياً بموافقتها وتأكيدها على نقاط رئيسية فى مؤلف بوزيدونيوس حتى ولم لم يكن هناك دليل مستقل على ذلك، ولكن بفضل عمل جالينوس المعروف عن "المسرات De placitis يمكننا عمل مقارنة بين الملاحظات المتشابهة للأطفال، والتى ناقشها بوزيدونيوس وطبقاً لبيانه فإنه لم يكن معنيا فقط بالتعبيرات الأولية للرغبة والطموح عند الحيوانات والأطفال، ولكـــن أيضاً بالتطور التدريجى للنفس البشريـــة(١٠٨) وقد أظهر اهتماما خاصا بتلك الأجزاء من "قوانين" أفلاطون، والتى تتناول المراحل المبكرة من الطفولة وحتى مع الأطفال فى مرحلة ما قبل الميلاد، وألف ملخص لرؤى أفلاطون فى الكتاب الأول من عمله من العواطف (١٠٩) وفى الفقرة نفسها فإن بوزيدونيوس يقرر أن الإنسان يصل للنضج فى سن الأربعين. وهذا التأكيد ليس مستغرباً فى حد ذاته ويمكن بالعودة للوراء تتبع مثل هذه الفكرة (النضج فى الأربعين) فى قصيدة سولون Solon الشهيرة (١١٠) وطبقاً لرأى بوزيدونيوس فإنه فى تلك السن تكون القوى الثلاثة للنفس قد تطورت ونمت تماما

وأصبحت فى حالة جيدة من الاتزان [١١١]، ومن الأفضل هنا افتراض أن تلك السطور تعود إلى الفصل نفسه من عمل بوزيدونيوس الذى يبدأ بسيكولوجيا الطفولة المبكرة فى الثلاثة أعوام الأولى والذى نقرأه فى مختصر جالينوس "الأخلاق".

ولذلك يمكننا استخدام مجمل الجزء الافتتاحى من "الأخلاق" لجالينوس، على رغم أنه قد يكون قد تعرض للتغير والتبديل، فى قضايا جديدة لما تبقى من أخلاق بوزيدرنيوس، وقد نشعر بأننا مدفوعين للاعتقاد فى نسبية بعض قضايا أخرى متفرعة عن العمل الجديد لجالينوس إلى المؤلف نفسه حتى إذا لم يكن هناك دليل مقنع، وعلى كل حال علينا الحرص عند القول بأن كل من جالينوس وبوزيدنيوس فيلسوفين متقاربين إلى حد كبير، وبصفة عامة فإن هناك فرقاً كبيراً بين بوزيدونيوس رائد الأفلاطونية الحديثة، وجالينوس العالم الشاك فى الميتافيزيقا. فقد كان بوزيدونيوس فيلسوفاً من طراز Cleombrotus The lacedaemomnian [١١٢] الذى وصفه بلوتارك فى "النقض فى النبؤات" De defectora culorum بينما كان جالينوس مثل سترابو متأثراً أساساً بقدرته على الاستقصاء فى القضايا [١١٣] كما يوجد أيضاً فارق زمنى كبير بين جالينوس وبوزيدونيوس أكثر من قرنين، ولا تتوفر لدينا معلومات كافية عن الفترة فيما بينهما ولا عن تطور مدارس معنية للأفلاطونية الوسطى، وهى الفلسفة الأخلاقية عند بوزيدونيوس، ويمكن أن نؤكد واثقين أن أفلاطونية جالينوس فى الأخلاق وفى عمله تأثرت بقوة ببوزيدونيوس، ولكن لا يوجد ما يبرر افتراض أنه يعيد تقديم وإخراج كل مذهب بوزيدونيوس [١١٤].

إنه لشىء يتجاوز قدرة جالينوس أن يحاول تجديد الروح الداخلية لفلسفة أفلاطون كما فعل أفلوطين فى القرن الثالث الميلادى. لقد حافظ جالينوس على روح العلوم والطب. وكان ممثلاً له على مدى ألف سنة من الحضارة الأوروبية، وقد ظهرت أصالته فى أنشطة أخرى للروح ولكنه لم يحظى أبداً بتقدير كفيلسوف من الدرجة الأولى مثل أفلاطون وأرسطو وأفلوطين.

هوامش الدراسة

١- قارن رسالة Quod optimus medicus sit etiam philosopus المجلد الأول ص ٥٣ - ٦٣ و Kuhn Scripto minora ، المجلد الثانى ليبيزج ١٨٩١ ص ١-٨ مولر.

٢- كما هو مشار إليه Icop، وعلى سبيل المثال فى النص المكتشف حديثاً "الأخلاق" ص ١٢ س ٤٣، كراوس، واقتباس من النص الكامل لجالينوس فى ابن أبى أصيبعة" عيوب الأنباء فى طبقات الأطباء"، تحقيق مولر، ص ٤٣، (= وص ١٥ - ١١٨ نشرة كراوس)، قارن آراء أبقراط وأفلاطون IP ص ١٣٣ وما يليها، هامش ٥ نشرة مولر.

٣- II. Scr. Min ص ٦ هـ٤ وما بعدها(= المجلد الأول ص ٥٩ س ٦ وما بعدها (Kuhm).

٤- تفسير جديد لفلسفته فى ضوء معرفتنا المطورة بالفكر الهلنستى والأفلاطونى الجديد.

5- Cop. 12 (Scripta minora ii pp. 121, 51226 muiller = Vol. Xix p. 49 - 46 Kuhin.)

٦- طبعة دى بور الحديثة The corpus Medicorum المجلد الرابع ١، ١، ٤ ليبيزج وبرلين ١٩٣٧، وتتميز هذه النشرة للنص، عن طبعات كوهن (مجلد ٥ ص ١ - ١٠٣) marquardt (Scripto minora المجلد الأول ص١ ـ ٨١). وهذا العمل كان معروفاً جيداً لدى العرب، قارن الترجمات العربية، والسريانية التى قام بها حنين بن إسحق لجالينوس Uber die syrischen und arabischen Galen Ubersetzungen, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, xvii,2 ليبزج ١٩٢٥ رقم ١١٨ براجيستر Bergstrasser، وبالنسبة للترجمات العربية، للرسائل الأخلاقية الأخرى لجالينوس، قارن حنين، المرجع السابق أرقام ١٢٠، ١٢١، وابن أبى أصيبعة، عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، نشرة مولر، المجلد الأول ص ٨٧ وأبو بكر الرازى، الرسائل الفلسفية، نشرة كراوس، القاهرة ١٩٣٩ ص ٣٥، وبراجيستر: حنين بن إسحق ومدرسته، ليدن ١٩١٣ ص ٢٤، ٧٠ ومــاكس ما يرهوف: سيرة ذاتية لجالينوس فى المصادر العربية، أرشيف تاريخ، وطب، العدد ٢٢، عام ١٩٣٩، ص ٨٥ وما بعدها.

٧- قارن فارنز روزنتال: جريدة المجتمع الشرقى الأمريكى، العدد ٦٥ عام ١٩٤٥ ص ٦٨ وما بعدها.

٨- مجلة كلية الآداب بالجامعة المصرية، المجلد الخامس الجزء الأول عام ١٩٣٧ القسم العربى، (نشر بالقاهرة ١٩٣٩).

9- Die libr. Propr. P. 121, 10M = Vol. Xix p. 45 - 12K.

١٠- مخطوط تيمور باشا ٢٠٠، ٦ أخلاق، الأوراق من ١٩١ - ٢٣٥ بالإضافة إلى بعض من الإشارات والاقتباسات من النص الكامل لكتاب العرب اللاحقين خاصة مسكويه (ت. ١٠٣م) فى تهذيب الأخلاق، وهو عمل مُهم عن الفلسفة الأخلاقية يستحق تحليلاً خاصاً، (قارن دائرة المعارف الإسلامية ٢ - ٤٢٩).

١١- لم يكن من المستغرب عمل ملخصات للترجمات العربية والسريانية للأعمال اليونانية، راجع حنين بن إسحق، المصدر السابق أرقام (١٠، ٥٧، ٧٢، ٩٢، ٩٥، ١٠٢، ١٠٤) ٥ - ريتر، فالترز.

١٢- قارن حنين المصدر السابق رقم ١١٩، ودائرة المعارف الإسلامية. Musa, Banu S.V. وللعمل الذى لا يوجد له أثر فى الأدب اليونانى اللاحق له شيوع أكبر إلى حد ما فى العالم الشرقى.

١٣- Cop 6.1-9 (كوهن المجلد الخامس ص ٢٧-٦، ٣٠-٣ ودى بور ص ١٩-٨ وما بعدها).

١٤- cop 7.7.17 (كوهن، المجلد الخامس ٣٧، ٤-٤٠، دى بور ٢٥-١٥ وما بعد بعدها" الأخلاق ج١ ص ٢٨-١٥-٣١، ٦ كراوس انظر ص ١٥٥ وما بعدها.

١٥- كوهن المجلد الرابع ص ٧٦٨، ٦-١٤ Scripto minora، موللر (٢) ص٣٢، ١٤-٣٣ بالنسبة إلى Cop (٢) كوهن المجلد الرابع ص ٨١٤، ٨-٨٢٢ Scrpto minaro (٢) ص ٧٣، ٣-٧٩، قارن ص ١٦٠.

١٦- كراوس ٢٦: "لقد أوضحت فى كتابى آراء أبقراط وأفلاطون، أنه يوجد شيء ما فى الإشياء يشغل التفكير جزءاً منه، وشيئاً آخر هو مصدر الغضب، وشيء ثالث هو مصدر الشهوة"، هذا العمل يعد واحد من أهم مصادرنا الأساسية للفلسفة الأخلاقية عند الفيلسوف الرواقى بوزيدنيوس، قارن L.Edelstein: مذهب بوزيدونيوس الفلسفى، وراجع الجريدة الأمريكية للفيلولوجيا العدد ٦٧ عام ٢٨٦ وما يليها، وص ٣٠٥ وما بعدها.

17- S.Vogt: De Galeni in libellum ٣ ص ١٩١. تعليق ونقاش وماربورج.

١٨- كراوس ص ٢٣-٧ ابن أبى أصيبعة، المرجع السابق المجلد الأول ص ٧٦ س ١٩ -٢٣ موللر Zur Geshiste des commodus Hermes ١٨، عام ١٨٨٣ ص ٦٢٣ وما يليها. وأيضاً The Mommseng Gesammelte schften المجلد الرابع ص ٥١٤ وما يليها Pauly-Wissowa Kroll انظر أعلاه S.V. Tigidius perennis وبذلك يمكننا تحديد التاريخ النسبى الغير مؤكد حتى الآن لمقال De affectuum et peccatorum dignotione والتى قال إن نشر "الأخلاق" قد جاء فيها وتعزز الموقف بالنسبة لتاريخ لاحق ١٩٣ بعد الميلاد لمقالة: قوى النفس توابع لمزاج البدن، "قارن المصدر السابق العدد ٤٧ عام ١٨٩٢ ص ٥١٠ - ٦١ و١٨٩٦ ص ١٨٩.

20- Seneca. Epist. 95-65.

٢١- الإنسان حر، وهو سيد إرادته، وليس هناك ما هو أجدر به من أن يضع نفسه فى أعلى مراتب الشرف، وليس هناك شرفا أعظم من التشبه بالله حسب القدرة الإنسانية. وهذا الهدف يمكن تحقيقه بإهمال المتع، واللذات، واستبدالها بالخير: كراوس الجزء الثانى ص ٤١.

٢٢- قارن على سبيل المثال كراوس ج ٢ ص ٣٥" كل إنسان يمدح ويعجب" .. وأولئك الذين يعتقدون فى تكريس حياتهم لنشاطات الحياة العقلية مثل سقراط وأفلاطون وأخرون. قارن. N.H. Baynes, Byzantina Empir (لندن ١٩٢٥) ص ٧٠ أو العمل السياسى والتشريعى مثل سولون وآخرين الذين عملوا من أجل نفع البشرية، ومن أجل الفلسفة الدولة على حد سواء فإن أولئك هم أفضل الناس، ولم يسجل ممثلين عن الصنف الثالث فى المختصر، وللمرء ان يتشكك عما إذا كان جالينوس قد ذكر أى "فيلسوف ــ ملك على وجه التحديد فى النص الكامل لعمله. وأنا لا أكاد أجد نظيراً لهذا البيان، وأستطيع أن أؤكد تقريباً أنه لا يمثل وجهة نظر جالينوس الأصلية، ولكنها ربما تعود إلى مصدر أكثر قدماً. راجع هــ. أ. ولفسون: فيلون، الجزء الثانى، مطبعة كمبردج ١٩٤٧، ص ٢١٨ وما يليها، ص ١٦٥.

٢٣- ونجد المثال الأكثر تأثيراً ص ٣٩ س ٢٠ وما يليها، كرواس، حيث يرتقع الجدل الفلسفى للأسلوب المشائى إلى مستوى النثر الأدبى، وسوف أتعامل مع هذا القسم فى دراسة خاصة، (قارن، ما يلى ص ١٦٤ وما يليها).

٢٤- فى طبعة كرواس للمختصر، توجد عشرة صفحات فى المقالة الأولى، وسبع صفحات المقالة الثانية، وثلاثة صفحات الثالثة، وسبعة للرابعة.

٢٥- كما تم شرحه فى: الجمهورية، وفايدروس، وطيماوس.

26- Philodemus, ed. A. Olivieri Leipzig 1914; philodemi, De ira liber, ed. C. Wilke, Leizig 1914.

٢٧- قارن أرسطو، الخطابة 11.2 وعمل جالينوس لا يشترك فى أى شىء مع ثيوفراسطس.

٢٨- وعلى سبيل المثال، فإننا نعلم من هذا الكتاب أن انطوخوس Antiochus كان مهتما أيضاً بالقوى اللاعقلية للنفس، وكان يفضل البراهين المبنية على الحقائق، والملاحظة التجريبية. لكن انطوخوس على رغم إنه أحيا الفكر الأصلى لأرسطو، حيث اعتمد جالينوس على وجهة نظر أفلاطون عن الأخلاق، أو ما اعتقده أنه أفكار أفلاطون. قارن أيضاً فالتزر، الأخلاق الكبرى، والأخلاق الأرسطية، برلين ١٩٢٩ ص ١٨٨، وما بعدها، ١. ٢-١٢٩، ٢٤٤هـ -H. Dirlmeier: die oikeiosis lehretheophrasts. Philologus, suppl Bd. 30, ليبزيج ١٩٣٧.

٢٩- وقد سلم بلوتارك بالدراسة المحددة لسلسلة محاضرات أرسطو، والتى تم البدء فيها فى حياة شيشرون، وقد نشرها اندرنيقوس الروديسى المؤلف الذى اعتمد عليه جالينوس لم يهتم بأرسطو أكثر من شيشرون، وربما يكون قد عاش قبل الفترة التى عاش فيها اندرنيقوس والشراح الذين جاءوا بعده.

٣٠- مسكويه (قارن ما سبق ص ١٤٣هـ ٦) قد أشار إلى نفس العبارة، فهو يقول (ص ٢٥ س ١٧ وما يليها، طبعة القاهرة): "الأخلاق هى حالة أو ظرف نفسى يحفز الإنسان ويدفعه لأفعال بلاروية وتفكير، وهذا الميل يمكن تقسيمه إلى جزئين: أحدهما فطرى ويعتمد على حالة الإنسان الجسدية (قارن عمل جالينوس المشار إليه سابقاً صفحة ١٤٤) مثال ذلك الإنسان الذى يتحفز للغضب ويمكن إثارته لاتفه الأسباب، أو الإنسان الذى يصاب بهبوط فى القلب نتيجة شىء بسيط كالذى يصيبه الرعب لأى صوت ولو ضعيف، أو الذى يرتعد إذا ما سمع أى خبر، مثال آخر الإنسان الذى يضحك بإفراط على شىء تافه أو غير مهم لمجرد أنه أثار إعجابه أو كذلك الإنسان الذى يفجع ويحزن لاتفه الأشياء التى تصيبه".

٣١- Stobasus المجلد الثانى ص ٣٨ س ٣-١٥ Wachsmuth.

٣٢- De Virt. Mor ص ٤٤٣ح، ٣٣٣ ب.

٣٣- قارن ما سبق وصفحة ١٤٦هـ ٤.

٣٤- Stoicorum Veterum Fagmemto II Coll, H.V. Armim المجلد الثالث رقم ٤٦٦.

٣٥- بالنسبة إلى فترة حياة بوزيدونيوس قارن F. Jacly ١٥٤، ٢ برلين ١٩٢٦ ص ١٥٤، ٢.

٣٦- جالينوس: آراء أبقراط وأفلاطون، (موللر الجزء الرابع ص ٤٠٠ س ١٤ وكوهن المجلد الخامس ص ٤٢٤).

٣٧- قارن Edelstein كما هو مشار إليه، صفحات ٣٠٥ وما بعدها، وما سبق ص ١٤٤ هـ ٥.

٣٨- وهذا النزاع لم يكن بأى حال من الأحوال مجرد نزاع يعود تاريخه إلى ما قبل عام ٢٠٠ عندما شرع جالينوس فيه واستغرقه لأسباب كلية، فالعداء بين الأفلاطونية الحديثة والفكر الرواقى كان مازالا محتدماً وقد ساعد النزاع القديم القضية المعاصرة.

٣٩- جالينوس عن المسرات الرابع، موللر ص ١ - ٤س١١ -١٥ كوهن ص ٤٢٥س ١٣-١٧.

٤٠- كراوس ص ٢٦ س ١-٥.

٤١- ٧ ص ٤٤٧ أ س ١٠ ص ٤٤٩ د.

٤٢- قارن جالينوس "عن المسرات" موللر ٤ ص ٣٩٧ س ١-٣، وكوهن ص ٤٢١ ص ٧-٩ كما هو مشار إليه، الخامس، موللر صفحة ٤٠٥ س ٥-١٤، كوهن ص ٤٢٩ س ١٠، ص -٤٣ س ٢.

٤٣- قارن ما سبق ص ١٤٤هـ٥ وص ١٤٥.

٤٤- فى فقرة حفظها أبو سليمان السجستانى، قارن كراوس ص ٢٢ س٢ ومايليها والفارابى، الجمع بين رأيى الحكميين أفلاطون وأرسطو (قارن كراوس أفلاطون

عند العرب، نشرة المعهد العلمي المصرى ١٩٤٢ العدد ٢٣ ص ٢٦٩ وما بعدها) Philosophische Abhandlungen ص ١٦-٢٠ (الترجمة ص٢٧) ديتريشى: الفارابى استبدال ببساطة أفلاطون بجالينوس.

٤٥- أندرنيقوس السكندرى ،(القرن الأول قبل الميلاد) Op. Stob Anthlo المجلد الثانى، صفحة ٤٩ س٨، ٥٠ س ١٠ Wachsmuth .

٤٦- قارن Der plotoaniker Von Alexandria, Hermes, IXXIX: H. Dorrie أندرنيقوس السكندرى ١٩٤٤ص ٣١ وما بعدها.

٤٧- قارن الجمهورية ٦و٣٧٥ ومايليها، وعلى سبيل المثال الجمهورية ٦، ٤٩د ٩٦ ٤ ب، وقارن فيدون ٨٢د، الأخلاق ص٢٨ كراوس "ليس كل كلب أو حصان يمكن تدريبه".

48- Leges 12,963 e; cf laches 196eff, Rep. 4, 430b; Epin 975e and R. Walzer, Magna Moralia und aristatelische Ethik, Berlin, 1929. 207f.

٤٩- راجع E. R. Dodds: أفلاطون واللاعقل، جريدة الدراسات اليونانية العدد ٦٥ عام ١٩٤٥ - ١٩٤٧ صفحات ١٦ وما بعدها، خاصة ١٨ وما يليها.

٥٠- قارن O.Regenbogen فى Pauly-wissowa Kroll, Realēnocyclopadie der Klassischen Alterumswissnschoft supplementblabland. Vii s. v ثيوفراسطس 1488 Cal، (لكن قارن الآن د.ج. الآن جريدة الدراسات الهلينية، العدد ٧٧ عام ١٩٥٧ ص ٧ وما بعدها)

٥١- قارن: فالتزر المصدر السابق ص ٧.

٥٢- راجع كراوس، الرابع ص ٤٥، وما يليها.

٥٣- ويبدو أن المختصر قد أغفل الفصول الخاصة بالأطفال وبدأ مباشرة بأخلاق الحيوانات.

٥٤- فرفريوس De abstinentia ٩,٣ (ص ١٩٩، Nauck ٨).

٥٥- فرفريوس: المرجع السابق (ص ١٩٩، Nauck ٤).

٥٦- جالينوس: De usu Port 2,1 (كوهن، المجلد الثالث صفحة ٢ س٥، ومايليها = و Helm reich مجلد ١ ص١ س١٣ وما يليها).

٥٧- فرفريوس: المصدر المشار إليه (ص٢٠٠ ص ٢٣ Nauck).

٥٨- راجع جالينوس: Quod on. Virt ٧ (المجلد الرابع ص ٧٩٢ س ١٧ - ٧٩٣ س٢ كوهن Scripta minora (٢) صفحة ٥٢س ١٩-٥٣، Mc)

59- Much relevant material has been collected by C. Toppe, De Philonols libro qui inscribitur … quaestiones selectae, disseration Gottingen 1912.

60- Cf. Clemens Alex. Strom. II p.p. 1104 ff. 173-17 Stahlim Olympiodarus, in phaed. P.45. 18ff. Norvin Elias, Cat p.19 34' Busse. 60 - Cf Snell: Die Entdeckung des Geistes Studien zur Entstehlung des europaischen Denkens bei den Griechen, (Hamburg 1946) P.P 173-180.

٦١- راجع ما سبق ص ١٥٠ هـ ٤.

٦٢- ويمكن للمرء أن يذكر وصفا لسمات حيوانات معينة من خلال إشارة جالينوس إليها فى كتاباته الحيوانية: برلين ١٨٧٠ ص ٤٢٩، الأرنب البرى، المصدر السابق ص ٤٢١، الإبل، نفس المصدر ص ٢٣٥، الكلب ص ٤١٨، وبصفة عامة فإن عمل جالينوس يكاد يكون أشمل بكثير، راجع فالتزر، المصدر ص ٢٠٠.

٦٣- راجع ييجر: أرسطو، أكسفورد ١٩٣٤ ص ٣٥٢و O.Regenbogen المصدر السابق، عمود ١٤٢٣.

٦٤- راجع شيشرون Aede fin مجلده ٥، ٣٩ وما يليها. راجع هـ دالمير، حول أخلاق ثيوفراسطس، جريدة الفيلوجيا ٩٠ عام ١٣٥ ص ٢٤٨ وما بعدها، عن إشارات جالينوس للنبات، راجع ما سبق ص ١٥٩، والقصيدة الكوميديا فيلمون تأثرت بمذهب مشابه، راجع Stob Anthol المجلد الثالث ٢، ٢٦(ص ١٨٣ س١٣ هانز) فالتزر: Fab inc fr 3 Com iv p.32 M. Zum Hautontimo rumenos Des terema Hermes العدد. ٧ ١٩٣٥ ص ١٠٧ وما بعدها.

٦٥- راجع على سبيل المثال بلوتارك: De tranquillitale animee 13, De invida et otio 4.

٦٦- فيلون السكندرى طبعة Richter (٨٢٨ - ١٨٣٠) المجلد الثامن، ترجمة من الأرمينية راجع H. leisegang الفيلوجيا العدد ٩٢ عام ١٩٣٧ ص ١٥٢ وما يليها، أ. د. نوك، المجلة الكلاسيكية، العدد عام ١٩٤٣ ص ٧٨.

67- De sollertia amimalium أنواع الحيوان.

68- De absrinentia .

٦٩- جالينوس: عن المسرات. De Plac المجلد السادس (ص ٤٥٧ س٢-٦ موللر = ص ٤٧٦ س ١١-٤٧٧ س٢ كوهن) راجع السابق (ص ٤٣٨ س١ موللر، ص ٥٤٩ س٧ كوهن الرابع ص ٤٠٠، ٥ (ص ٤٢٤ س ٧ كوهن) السادس ص ٤٩٠ وما بعدها موللر، ٥٠٥ أو ما بعدها كوهن الخ ص ١٣٣ وما يليها موللر.

٧٠- كراوس ص ٢٨ س ١٥.

٧١- كراوس ص ٤٥ س ٣ وما يليها.

٧٢- راجع أيضاً بوزيدونيوس، ملحق جالينوس فى المسرات، الخامس ص ٤٣٨ س ١٢ ص ٤٣٩ س٣ موللر = ص ٤٦٠ س ١٠-١٧ كوهر) شيشرون De off (1) ١٠٥، راجع ما سبق ص ١٦٢ هـ١.

٧٣- راجع أرسطو: تاريخ الحيوان ٨، ١، ٥٨٨ a ، د ١٨ ص ١٥٥ هـ١.

٧٤- كتب جالينوس رسالة خاصة عن الخجل فى كتابين (De libr. Proprus Scr- minll ص ١٢١ س١٢ موللر - المجلد التاسع ص ٤٦ س٤ كوهن).

75- Quod on Virt. ii(Scr. Min. ii, p. 75. B=p. 817. 4K .

٧٦- مرجع سابق ص ٧٥ س ١٣ موللر، ص ٨١٧ س ٣ كوهن.

٧٧- مرجع سبق الإشارة إليه ٧٥ س ١٢ موللر ـــ ص ٨١٧ س ٣ كوهن.

٧٨- راجع ما سبق ص ١٤٣ أرقام ٦، ٧.

٧٩- من المحتمل أن هذا الفيلسوف كان ثيروافرسطس.

٨٠- كراوس ص ٢٣٨ س ١٠.

٨١- راجع على سبيل المثال شيشرون عن الواجبات (i) ٤٦.

٨٢- راجع لويرفسكى: Die Ekthil des panations ليبيزج ١٩٤٣ ص ٣٧ وما بعدها ١١٥ وما بعدها.

٨٣- راجع ص ١٥٥ رقم (1) .

٨٤- راجع شيشرون عن الواجبات L. Edelsein 8 iii سبق الإشارة إليه ص ٩٧-١٠٠.

٨٥- جالينوس: Quod on. Virt ٧-٨ بالنسبة إلى بوزيدونيوس، راجع عن المسرات، الرابع ص ٤٤٢-٤٤٣-١ مولـــر = وص ٤٦٤-٨٠٤، L. Edelstein مرجع سابق أرقام ٨٣، ٨٦ قارن أعلاه ص ١٤٧ هــ٢.

86- Scr. Min. ii, p. 75 6M = iv p.816 14K.

٨٧- كراوس، ص ٣٠ (i) .

٨٨- ويمكن أن نجد فى فصل عن الأخلاق من النفس الناطقة (كراوس ص ٣٣): تتركز الشجاعة فى تجنب ما هو وضيع وشائن، أكثر من كونها تتجنب ما هو مضر، ومؤذى، ومثال على ذلك الرجل الذى يفضل الموت عن الهزيمة فى الحرب، أو الذى يتحمل العذاب نظير عدم شهادة الزور ضد صديقه، ويلاحظ هذا فى حالة عبيد Perrnnis ، راجع ص ١٤٤ رقم ٧ وموقفهم من سيدهم الرجل وعلى رغم عدم تلقيهم أى تعليم، تصرفوا كما لو كانوا رجالاً ولدوا أحراراً حيث إنهم أحرار بالفطرة. وهذا يدل على تواجد حب الأخلاق النبيلة عند بعض الناس فطريا، ويدحض ما يؤكده بعض الناس من أن النبل ينشأ فقط بالتعليم الصحيح" وفى العصر الهلينى فقد أصبح من الأقل أو الأكثر شيوعا اعتبار العبد كائنا بشريا وليس مجرد آلة حية ولكى تستخدم وجهة نظر كهذه كبرهان لمذهب الأخلاق فإن هذا قد يبدو شاذا وليس له مثيل فى عرفنا. هل ينبغى أن نعزو تلك البدعة المثيرة إلى بوزيدونيوس؟

٨٩- دى بور ٧، ٨ ص ٢٥ س ٢٢ = ٤ كوهن ص ٣٧ س١٢.

٩٠- راجع. Scr. Min ii ص ٧٤ س ١١ موللر المجلد الرابع ص ٨١٥ س ١٧ كوهن راجع أيضاً الاقتباس Eupolis الكوميدى فى القرن الخامس فى سياق جالينوس نفسه ٧٠ ، ١٠ (ص ٢٦ س٦ دى بور = الخامس ص ٣٨) وقد تم إدخالها إلى المناقشة الفلسفية عن طريق بعض الفلاسفة الأسبق (ثيوفراسطس) راجع I (ii) Com. Graec, Meinek ص ٤٥٧، شذرة ٩١ س ٢٨ Kock راجع ما سبق ص ١٥٣ n (i) .

٩١- ٧-١٤ دى بور (ص ٢٧ س٧، الخامس ص ٣٩ س١٣ كوهن).

٩٢- ٧-١٥ دى بور (ص ٢٧ س٧. الخامس ص ٣٩ س١٤. ٤٠ كوهن).

٩٣- قارن أفلاطون، الجمهورية ٦-٩٤١ د؛ شيشرون عن الواجبات ٥، ٣٩-٤٠

٩٤- راجع بلوتارك De tranq. An ١٣ (٤٧ E2) القديس لوقا السادس ٤٤ .B . Snell. Gnomon 13 1937p. 578.

٩٥- راجع .Scr. Mi ii ص ٧٤. ١-١٥ موللر = الرابع ص ٨١٥ س ٧ ومايليها كوهن.

٩٦- راجع شيشرون de off (i) ١١٠ -١١٢.

٩٧- راجع ما سبق ص ١٤٣ هـ ٦ وص ١٤٧ هـ٢ .

٩٨- ص ٢٦ س ٨، ص ٢٧ س ١٨ طبعة القاهرة. ولا يعد كراوس أن هذا الفصل فى عمل مسكويه وهو يشير إلى "الأخلاق".

٩٩- هذا يناظر تقريباً عبارات فى Quod. On Virt Scr. Min, ii ص ٧٣س٦-١٢ =، الرابع ص ٨١٤ س ١٠-١٤ كوهن ص ٧٤ س ١٢، ٧٥ - ١ موللر = الرابع ٨١٦ س ٧ - ١٠ كوهن، وبالنسبة لأولئك الفلاسفة الذين يعتقدون فى أصل الشر فى الإنسان، راجع ص ٧٦ س ٧ -١٦ الرابع ص ٨١٨ س ١-١٠كوهن).

١٠٠- يقرر جالينوس فى مقاله الأخير أنه لا يقدم كل الدلائل والبراهين المستخدمة ضد النظرية الرواقية Scrip - min ص ٧٥ س١ موللر، الرابع ص ٨١٦ س ١٠ كوهن البرهان المشار إليه من قبل مسكويه لا يوجد فى أى مكان أخر. لكن راجع AE (ii) Scrip min ص ٧٧-٥ وما يليها موللر = الرابع ص ٨١٩ - ٢ وما يليها كوهن.

١٠١- ولا يوجد برهان ضد هذه المدرسة تم الاحتفاظ به فى quodan. Vert .

١٠٢- وهذا تقرير مهم، وأود أن أنسبه إلى بوزيدونيوس، راجع ما سبق وجهة نظر أفلاطون كما عبر عنها فى فيدون ٩٠ وهى أقل تشاؤما.

١٠٣- راجع رقم (i)، وص ١٦٠ هـ ٢-٤.

١٠٤- scrip. Min (ii) ص ٧٥ س ٢-٥ موللر، الرابع ص ٨١٦ س ١٠-١٣ كوهن، راجع ص ٧٧ س ١٥ موللر = ٨١٩ س ٢ كوهن.

١٠٥- المصدر السابق ص ٧٧ س ١٧ موللر = الرابع ص ٨١٩ س ١٣ كوهن.

١٠٦- المصدر السابق ص ٧٨ س ٨-١٥، راجع ما سبق ص ١٥٥ رقم ٤(i) .

١٠٧- المصدر السابق ص ٦٨-٢ ديوجين اللايرسى، والمصدر السابق ٧٨.

١٠٨- De placitis ، الرابع ص ٤٣٧ س ٣، ٤٣٨ س ١٢ موللر = الخامس ص ٤٥٩ س٣، ٤٦٠ س ١٠ كوهن.

١٠٩- De placitis الرابع ص ٤٤٥ س ٨-١٢ موللر = الخامس ص ٤٦٦ س ١٢ كوهن. وبالنسبة إلى اهتمامه بقوانين أفلاطون، راجع أيضاً Edelstein كما هو مشار إليه رقم ١٠٩، ١٠٦- هـ٣ ص ١٦٢.

١١١- Deplacitis الرابع ص ٤٤٥ س ٣، ٤٤٦ س ٧ موللر= الخامس ص ٤٤٦ س ١٧، ٤٦٧ س ٨ كوهن ١٠٨ س ٢ ص٤١٠.

112- 2, p. 410 a.

113- Strabo 2.3.8'. Cf. above p, 14 8n 3.

١١٤- تم نشر مقاطع جديدة من "الأخلاق" ومناقشتها من قبل س. م ستيرن الحوليات الكلاسيكية n. s. vi ١٩٥٦ ص ٩١-١٠٤ ويذكر أيضاً باستشهادات مختصرة فى عمل جوزيف ابن اقنين وكان أول من اكتشفها شنيشيـدر Gesammelte schriften، برلين ١٩٢٥ ص ٥٦ والتى نشرها H alkim. فى حوليات الأكاديمة الأمريكية للأبحاث اليهودية، العدد ١٤ عام ١٩٤٤ ص ٦٨، ٦٩، ٧٢، ٧٣.


Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

فالتـــزر :

موعظة جالينـوس (*)

إن المختصر العربى لعمل جالينوس "الأخلاق" الذى يبدو أنه اكتسب أهمية ما للفلسفة الأخلاقية فى القرون الأولى لنشأة التأمل الفلسفى فى الإسلام، هو الوحيد المتبقى من هذا العمل الشامل لهذا الطبيب المتفلسف فى عهد انطونيوس. وهو عمل كما يحدث غالبا فى حالة جالينوس يضع فيه أثر محسوس من المذهب التقليدى والقضايا المأخوذة عن الأسلاف الكبار أكثر من إسهام المؤلف نفسه، ومن فكره الخاص. ويبدو أن استعادة بوزيدونيوس لسيكولوجيا أفلاطون فيما يتعلق بالفاعل الأخلاقى هو أساس وصف جالينوس للشخصية الأخلاقية [1] ولسنا فى حاجة للإشارة إلى بوزيدونيوس إذا ما أردنا أن نفسر لماذا اعتقد جالينوس فى صحة إدخال الخرافات والمواعظ فى معالجته النظرية لموضوع الفلسفة الأخلاقية. إلا أنه من المناسب على رغم ذلك أن نذكر أن بوزيدوينوس أجبر على أهمية الحث Exhortation تماماً مثل الوصف والتحليل. فالفلسفة الأخلاقية فى حاجة متساوية لكليهما. سنيكا الرسائل ٦٥، ٩٥: يرى بوزيدونيوس إنه ليس مما يعطى مبدأ "لا يوجد شيء يمنعنا من أن نستخدم هذه الكلمة" الإقناع، التعزية، الحض، إلى تلك الأشياء يضيف البحث عن العلة، ولكننى فشلت فى إن أرى لماذا أجرؤ أن أسميها العلية، حيث إن العلماء الذين يحرسون اللغة اللاتينية إلى هذا الحد يستخدمون المصطلح على أن لهم الحق فى ذلك، وهو يلاحظ أنه سيكون من المفيد أن نضرب مثلاً على كل فضيلة خاصة، وهذا العلم يسميه بوزيدونيوس Ethologiam بينما يسميه علماء آخرون رسم الشخصيات وهى تعطى الإشارات والعلاقات التى تخص كل فضيلة أو رذيلة [2] حتى إنه عن طريقها يمكن تمييز الأشياء المتشابهة. ونحن يجب على رغم ذلك أن نتوقع فى الأخلاق ألا نجد suasio التى لها مكانتها فى القول الافتراضى، والقول التعليمى، والقول التحفيزى. والتى ليس وظيفتها معالجة العواطف، ولكن فقط التحفيز، قد كان هذا كما علمت من البرفيسور رينهارت Rrinhardt وجهة نظر بوزيدونيوس (راجع كليمانت السكندرى I paedag ، ١، ص Stahbin I. 90 وهى

(*) فالتزر : من اليونانية على العربية ص ١٦٤ - ١٧٤.

قطعة تشرح عبارة سينكا التى أشرنا إليها من قبل)[٣] وبالمثل استخدام جالينوس القول التحفيزى فى عمله "الأخلاق".

ويبدو أن المختصر قد احتفظ exhortationes جالينوس فى مجموعة. وسنجد مناقشتها فى نهاية المقالة الثانية الذى تتبع فيها أخلاق النفس الشهوانية، وإن الفارق بين الحياة الحسية والعقلية قد تم مناقشته بالتفصيل. وقد أسيىء فهم نوايا "أبيقور" الخصم الرئيسى فى المختصر على رغم عدم الإشارة إليه بالاسم، كما هو الحال الغالب فى الفلسفة الأفلاطونية فى العهد الرومانى فى مقالات بلوتارك الفلسفية. ويوجد المصدر النهائى للجزء الأكبر فى المقالة الثانية فى الحوار بين بوزيدونيوس وبنائطوس كما أوضحنا سابقاً [٤] والفصل يتكون من ثلاثة أجزاء:

١- مناقشة نظرية أكثر لخلود النفس التى شوش عليها قليلا شك جالينوس المعتدل والمعروف [٥] ولكن محتمل أنه جزء من الأصل الذى يتبعه.

٢- الخرافة التى وضعت لتوضح رأيه ولتجعله أكثر حيوية، وتلك الخرافة التى نجدها فى كتاب الهند للبيرونى، وقد استخدمها لأغراضه هو، وهى والتى سنتناولها فيما بعد، وقد تغافل أدوارد سخاو ناشر عمل البيرونى ١٨٨٧ - ١٨٨٨ [٦] عن حقيقة أن الخرافة على رغم اختلافها البسيط وتعديلها غير المتقن احتفظ بها فى ترجمة موزونة بابريوس Babruis (وقد قلدها ابن سينا Aviauns الذى ربما استخـدم نثرا لاتينيا لتفسير نص بابريوس) وبالمثل لم يكن آخر ناشر نقدى Ocrusius 1896, Babrius على دراية بالتشابة الموجود عند جالينوس.

٣- موعظة دينية تقوم على فهم مجازى للخرافة وتحيا حياة فلسفية تحاول كما طلب أفلاطون أن تتشبه بالآله، حسب الطاقة الإنسانية، وإليكم النص الكامل (ص٣٩ -٤١ نشرة كراوس).

(I) أعلم أن البدن إنما قرن بك ليكون لك آلة للأفعال، وأن النفس الشهوانية إنما جعلت فيك من أجل البدن، والغضبية لتستنجد بها على النفس الشهوانية. وكما

أن إنسانا لو قطعت يداه ورجلاه وباقى أعضائه التى يمكن أن يبقى بعد عدمها حياً باقياً على إنسانيته لبقاء فكره وعقله لكان باقياً إنساناً، كذلك إذا أمكن أن يبقى حيا عاقلا بعد عدم جميع أعضاء بدنه وقد تعرى مع تعرية البدن من النفس التى تغذى البدن. وإذا كنت إنما أنت إنسانا بالنفس الناطقة، وقد يمكن بقاؤك بها دون الشهوانية والغضبية حيا عاقلا ولو خلت منهما لما كان يعرض لها سوء السيرة فينبغى أن تستحف بأفعالهما وعوارضهما. فإن كنت إذا تخلصت من هاتين النفسين مع تخلصك من البدن تقدر أن تعقل، وتفهم كما قال حذاق الفلاسفة عن حال الإنسان بعد الموت فأعلم أن سيرتك بعد تخلصك من البدن ستكون كسيرة الملائكة (٧) فإن لم تكن بعد أن صح عندك أن العقل الذى فيك لا يموت فلا أقل من أن تلتمس مادمت حيا أن تكون سيرتك شبيهة بسيرة الملائكة (٨).

ولعلك تقول إن ذلك غير ممكن، وأنا أوافقك على هذا لأنه لابد لك من أن تأكل وتشرب. ولكن كما أنه لو كان يمكنك أن تعيش بلاطعام ولا شراب لكنت تكون ملاكا (٩) وكذلك إن أنت اقتصرت على ما لا بد منه فى حياة البدن قربت أن تكون ملاكا (١٠)، فالأمر إليك فى إكرام نفسك بمشابهة الملائكة (١١) أو إهانتها بمشابهة البهائم.

(II) وقد قيل إن رجلين أتيا فى وقت واحد لبائع أصنام فساوماه لصنم واحد من الأصنام المنسوبة إلى هرمس، وكان أحدهما يريد أن يجعله فى هيكل ليذكر به هرمس (البيرونى يذكر هرمس) والآخر يريد أن ينصبه على قبر ليذكر به الميت، ولم يتفق لهما شراؤه فى ذلك اليوم فأخراه إلى الغد. فرأى صاحب الأصنام فى تلك الليلة فى منامه أن ذلك الصنم يقوله له: "أيها الرجل الفاضل إنى من صنعتك الآن (١٢) وقد استفدت صورة تنسب إلى كوكب فليس أسمى الآن حجراً كما كنت (١٣) لكن أسمى هرمس. والأمر إليك الآن أن تجعلنى تذكرة لشىء لا يفسد أو لشىء قد فسد".

(III) فهذا قولى لمن قصد النظر فى أمر نفسه وله زيادة على الصنم بكونه لا يتصرف فى ذاته غيره لأنه حر مالك إرادته. وما أولى من كان هكذا بأن يضع نفسه فى أعلى رتب الكرامة، ولا كرامة أعظم من مرتبة الاقتداء بالله (١٤) حسب القدرة البشرية. وهذا يكون الاستخفاف باللذات الحاضرة وإيثار الجميل.

ولقد تغيرت بعض الكلمات فى النص العربى نتيجة [١٥] إما لديانة التوحيد للمترجم، وإما لجهله بالديانة اليونانية الوثنية، التى لا يعرف إلا فكرة مبهمة عنها، انتقلت إليه من المدرسة الأفلاطونية الجديدة والتى تطابقت فيها الآلهة الوثنية مع النجوم [١٦] وقد تم هنا استبدال هذه الكلمات بالتعبيرات الأصلية الواضحة.

والمغزى الأفلاطونى من الموعظة واضح وليس فى حاجة إلى أية تعليقات تفصيلية، وخلود النفس الناطقة تأكد فى طيماوس لأفلاطون ولدى المشائين الأوائل، وهو مقبول بوجه عام بشرط Ekpyosis عند فلاسفة الرواقية، ولكن استخدام الخرافة المتصلة ببابريوس Babrius يستحقان بعض الأنتباه، فإنه من المناسب أن نستعرض نسخة بابريوس بالكامل: عرض أحد النحاتين تمثالا لهرمس من الرخام [١٧] تنافس عليه رجلان أحدهما سيستخدمه كشاهد على قبر ــ حيث مات له ولد حديثاً ــ أما الأخر فسيخصص التمثال للمعبد. وكان الوقت متأخراً ولم يبع النحات التمثال بعد ولكنه اتفق معهما أنه سيعرضه عليهما مرة أخرى فى صباح اليوم التالى. وبعد أن استغرق النحات فى النوم، رأى هرمس فى الحلم يقول له "حسنا أنت الآن بيدك ميزان قدرى، وستجعل منى أحد شيئين. إما رجلا ميتا أو إلهاً" [١٨].

كل من الروايتين تشير إلى صناعة تمثال لهرمس بمعنى أن الصنم محور القضية هنا هو: إما تمثال لهرمس للمثال براكسيتل Praxitele أو تمثال نصفى لهرمس يوضع على قمة عامود، وتمثال لهرمس الآله، تمثال منحوت لا يزال ممكناً فى العصور الرومانية، والعلاقة بين التمثال والقبر ليست بغريبة على الأقل منذ بداية العصر الهلينستى [١٩] فتمثال هرمس يمكن أن يرمز إلى شخص ميت ويمكن أن يمثل الإله الحى، وإنه لمن المهم إدراك أن لدينا دليل حاسم من الأدب لما يظهر من تأويل الآثار فى رواية بابريوس Babrius يشير إلى وفاة حديثة لابن أحد المشتريين، وأن قبره سيزين بتمثال هرمس، وهو الإله الشاب، وسيكون هذا التمثال مثالا مهيباً لهذا الشاب الميت (A. D. NoK) ولكنه لاذ بالصمت فيما يتعلق بمصير رمز الأله، أما جالينوس فلا يشير إلى القبر ولكنه يقول إن رمز الآله سواء تمثال كامل، أم مجرد نصف تمثال سينصب فى معبد داخل المبنى، إلا أنه

يبدو أن هذا راجع للمترجم الذى لم يفهم الكلمة اليونانية كمعبد، بينما المقصود هو فناء أحد الحرم، وإذا أراد شخص أن يؤكد إمكانية أن يكون المقصود هو تمثال قائم على نصب، فقد نظن فى تمثال من تماثيل القرن الخامس للفنان القميناس Alcmenes وتمثاله لهرمس الموجود فى مدخل الفناء المقدس لمعبد اثينا الأكروبول [٢٠].

ليس ثمة اختلاف جوهرى فى وصف حلم ذلك النحات الذى يرى الإله (كما لدى بابريوس)، أو يرى الصنم نفسه (كما لدى جالينوس) يخاطبه. فالجزء الأول من الخطاب موجود فقط فى رواية جالينوس فهو يستدعى للذاكرة موضوع قديم مشهور قدم من ابيخرموس Epichermus (شذرة Kaibel 131) :

(فمن قطعة خشب يصنع ذراع المحراث، ومن نفس القطعة يصنع تمثال الإله أيضاً) [٢١] أما الغرض الأصلى للخرافة فربما لم يكن استحضار قضية أخلاقية بقوة أكثر على الإطلاق، وإنما عرض تناقض لطيف، وإمتاع لمستمع، راجع Horace Serm 1.8 وثمة إشارة هنا لقرار الفنان، وهو عادى بالنسبة لجالينوس، وبابريوس، بيد أن الصعوبة التى يجد صانع تمثال هرمس نفسه فيها هى صعوبة من نوع خاص، حيث يجب أن يقرر ما إذا كان التمثال الذى انتهى من عمله سينصب فى قبر، أو يوضع فى مكان مقدس، ويبدو أنه لم يحدث تغير يذكر بعد أن أتخذ القرار، وقد يفترض شخص إضافة نقش، ولكن هذا الافتراض غير ضرورى بأية حال، فلا يبدو أن معالم التمثال كانت ستتغير لتنتج نوعا من الصور للأموات [٢٢] فالتمثال يجب أن يبقى كما هو، مهما كان الغرض النهائى، إذا لم يكن الحال كذلك فليس لقصيدة بابريوس، ولا مرجع جالينوس الأخلاقى للخرافة أى معنى، على أية حال إذا كان ذلك التناقض الطريف هو أساس هذه الخرافة ــ والتى تفتح المجال للشك ــ فإن ذلك لا يظهر فى رواية بابريوس. فهو وأن استمتع قليلاً بذلك إلا أنه بالأحرى فى حيرة من حقيقة أن هذا التمثال نفسه قد يمثل إلهاً خالداً، وفى الوقت نفسه يمثل إنسانا فانيا ميتا. وأن الفنان هو الذى يملك قوة القرار. ولم يكن من الصعب استخدام هذه القصة ــ فنحنُ لا نعرف حقيقة كيف وصلت وبأى شكل إلى جالينوس أو سابقيه ــ يعرض موعظة فلسفية لتجوهر

الآلهة والإله، والسبب الخالد الأول للفلسفة، للإله الواحد لديانة شائعة أو استبدال عالم التغير، الكون، والفساد برجل الخرافة الميت، وهذا يحتمل المقارنة مع طريقة الهلنستية، والرواقية فى ترجمة شعراء الماضى العظام بطريقة مجازية، واستخدام الشعر كبديل للفلسفة، والتى أخذت مكان الشعر فى عقول المثقفين، وأن فلاسفة الرواقية أو الأكاديمية نلاحظها بتفصيل ولكن ذات مغزى فى الخرافة كما يرويها جالينوس فتمثال هرمس سيكون ذكرى للإله أى أن وظيفته ستكون تذكير الناس بوجوده، وليس ثمة طريقة أخرى للحفاظ على صورة العبادة، والدفاع عنها فى عصر من عصور التنوير، فالصورة لم يعد لها أية قوة سحرية إلا أن الطبيعة البشرية أعجز عن أن تستغنى عن هذا التمثيل الرمزى للإله إذا لم تكن لتنساه، ويكفينا الإشارة لموقف بلوتارك [٢٣] أو لقطعة مشهورة فى خطب مكسيموس الصورى الفلسفية [٢٤] والتفسير ينطبق على التمثال الذى سيوضع فى القبر فليس له كما يتصور جالينوس وظيفة أخرى غير تذكير الأحياء بمن مات، وأن معناه ومغزاه الأصيل قد تم نسيانه أو التغافل عنه عمداً.

وقد لا يبدو مجازيا الإشارة فى هذا المقام بطريقة مختلفة بل إلى حد ما مشابهة فى التعبير. وأنا أعنى هنا فكرة مقارنة التعليم الذاتى للفرد على أساس من اختيار حر بين الخير والشر فى عمل هذا النحات. فإذا تكلمنا عن تشكيل شخصية الفرد، فهذا أمر يرجع إلى جمهورية أفلاطون، الجزء السادس 500d [٢٥] بيد أن الاهتمام بهذا الإبداع الفنى أصبح شائعاً فى العصر الهلينستى، وبه أصبحت الاستعارة فى هذا النوع أكثر وضوحــاً فى التعبير عن التعلم والتعليم الذاتى للإنسان[٢٦] فأفلوطين الذى لم يحى فقط المصطلحات التقليدية بل استخدامها كما لو كانت غير موجودة من قبل وأعطى حياة جديدة لهذه الاستعارة التقليدية الآن. وإليكم واحدة من أشهر القطع فى ذلك (1.6.9).

"غص فى أعماق نفسك وانظر لنفسك. فإذا لم تر جمالا فى نفسك، إذن افعل مثلما يفعل صانع التماثيل، والذى سيكون فى النهاية واضحاً. فعندما يقطع جزءاً يطيح بجزء آخر، وكما يجعل هذا أملسا ويستبعد هذا حتى ينكشف عن التمثال وجه الجمال، فكهذا أنت تخلص من كل الزيادات، وقوم كل المعوج، ومهما ظل

شيء حبيس الظلام، اجتهد في تحريره حتى يكون براقاً، ولا تتوقف عن تهذيب صورتك حتى يأتى ذلك اليوم الذى يشتعل فيك بهاء الفضيلة كأله، وسترى عينيك الصفاء على قاعدة لم تدنس" (٢٧).

بيد أنه لا يوجد تشابه بين هذه الفقرة من أفلوطين، والإشارات الهلينستية من جانب، وبين الصفحة المحتفظ بها فى المختصر العربى وجالينوس من جانب آخر، بل على العكس فنظرة فاحصة لاختلافهما الواضح تجعل من السمة الغريبة للنص الجديد أوضح. وفوق هذا كله لم يشر أفلوطين، ولم يستطع أن يشير إلى قرار النحات. فهذا أمر مفيد للمغزى الثنائى لتمثال هرمس، وانطباقه على عمل أخلاقى أساسى، فلا يبدو ثمة مقابل مع النص الجديد فى الأدب الإغريقى. هل هناك تسرع إذا افترضنا أن هذه الصفحة المؤثرة لجالينوس تستقى من عقلية عميقة مثل بوزيدوينوس الذى اكتشف تأثيره فى أجزاء أخرى من عمل جالينوس؟ أن الأمر خارج عن قدره جالينوس فى إعادة صياغة وترجمة التقليد اليونانى ـ حتى إذا كانت الكلمات الحقيقية من عنده هو (٢٨).

قد تم الإشارة سابقاً (٢٩) إلى البيرونى ذلك الشارح المسلم الكبير للديانة الهندية والمعاصر لابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧) الذى يقتبس نص الخرافة من عمل جالينوس الذى عرف فى العربية فى القرن التاسع، وهو لم يشر إليها بسبب قيمتها ولم يقل كلمة عن السياق الذى وردت فيه. وإنما يقرر أن عمل جالينوس كتب إبان حكم الإمبراطور قوميدس Commodus (٣٠) وهذا صحيح ولكنه يؤكد للقارئ أن الحدث موضوع الكلام قد تم فى عصره وهذا خطأ. والاقتباس موجود فى آخر الفصل الحادى عشر من كتابه الهند الذى يناقش فيه عبادة التماثيل كما يمارسها الهندوس ويحاول استعراض الأسباب لهذا الموقف الغريب لأناس يحترمهم، ومن الواضح أنه كإنسان مسلم يرفض التشبيه الحسى للإله والذى اعتاد على أن يراه فى الاستخدام المسيحى وفى العقيدة المانوية(٣١) ألا أن تفسيره يتبنى الفكرة الهلينسيتية القديمة، والتى قبلتها كذلك الكنيسة المسيحية (٣٢) وهى أن التماثيل ليس لها أية قوة سحرية، ولكن وظيفتها الحقيقية هى تذكير الإنسان الخير غير المتفلسف بوجود الإله، وهو يورد Indra يظهر للملك Ambarisha فى شكل إنسان ويقول له

"إذا تغلب عليك النسيان البشرى فأصنع لنفسك تمثالاً مثل هذا الذى ترانى فيه، وقدم بين يديه العطور والزهور، وأجعله ذكرى لى حتى لاتنسانى، فإذا كنت فى حزن فتذكرنى، وإذا تحدثت فتحدث بأسمى، وإذا عملت فاعمل لى[٣٣]، هذا كما يعتقد البيرونى أصل عبادة التماثيل الهندية، بهذه العلاقة يذكرنا البيرونى بخرافة جالينوس. فقد كان مهتماً بتمثال هرمس كذكرى لرجل ميت، أو للإله، ولا شيء آخر إلا ذكرى، ولهذا السبب وحده اقتبس من جالينوس، فهو لم يفهم الديانة اليونانية كما كانت موجودة فى عصر جالينوس ما فلم يكن يدرك إلا نموذج الأفلاطونية المحدثة الغنوصية لعبادة النجوم والتى اعتاد عليها العرب عن طريق الإحياء الوثنى لتعدد الآلهة اليونانية فى حران. والتغير الغريب فى النسخة العربية لجالينوس. وفى النص المختلف قليلا الذى يقتبسه البيرونى يرجع إلى نقص العرفة عنده [٣٤].

فالفلاسفة اليونان الذين يذكرهم البيرونى مثل الفلاسفة الأفلاطونيون، ديونيسوس الأريوباجى، بمعنى لاهوت سلبى. وهو يقول عنهم" واليونان القدامى كذلك عدّوا الأصنام وسطاء بينهم وبين السبب الأول وعبدوهم تحت مسمى النجوم والجوهر الأسمى، وذلك أنهم وصفوا السبب الأول ليس بمحمولات إيجابية بل محمولات سلبية حيث عدّوه أعلى من أن يوصف بأوصاف بشرية، وحيث إنهم أرادوا وصفه بأنه أبعد ما يكون عن النقصان ولذلك لم يستطيعوا مخاطبته فى العبادة [٣٥] لقد مضى وقت طويل على البشرية حتى تفهم الديانة اليونانية فهما ملائما فى أصلها وفى جمالها الأخاذ بطريقة ممكنة.

الهوامش والملاحظات

١- تم عرض هذا فى مقال سابق: "أضواء جديدة على فلسفة جالينوس الأخلاقية من مصدر عربى اكتشف حديثاً" الحولية الكلاسيكية ١٩٤٩ ص ٨٢ - ٩٦، راجع ص ٨٤ هـ ٣،٥، والكتاب الحالى ص ١٤٢ وما بعدها.

٢- راجع كراوس "الأخلاق" ص ١٣ س ١٠.

3- Cf. now pauly - wissowa- Kroll 43, 1953 col. 768 f.

٤- راجع الحولية الكلاسيكية (ما سبق ص ١٦٤هـ١وص ١٥٦ أوما بعدها وص ١٤٥ هـ٤، لا يوجد حباً عاماً للجنس البشرى على أرضية فلسفية يستحق بحثاً خاصاً. فمن المدهش أن يظهر على السطح فى عمل عربى فى الفلسفة الأخلاقية يقوم بالكامل على معالجة يونانية مفقودة ومكتوبة بيد فيلسوف عربى؛ مسيحى هو يحيى بن عدى تلميذ الفارابى الذى حقق نظرية الفيلسوف ـ الملك الأفلاطونية فى الأراضى العربية؛ كتاب تهذيب الأخلاق، الطبقة الثالثة، القاهرة ١٩٤٦ ص ٥١٧، راجع ما سبق ص ٣٣ هـ ٣.

5- Cf. e. g. Galen. Qund an. Virtu 3 (scripta Minora 11, p. 25-12) Cf. Ploto Arabs T. London 1951 p. 15 and n. 41.

٦- ص ٥٩ س ١٠، ٦٠ س٥ من النص العربى، المجلد الأول، وص ١٢٣ من الترجمة (الطبعة الثانية، لندن ١٩١٠) أكمل البيرونى كتابه عن الهند ١٠٣٠م فى بلاط محمود الغزنوى.

٧- هذا هو بالتأكيد ما يقرأ فى الأصل الإغريقى فى الترجمة العربية Angels "ملاك" قارن ص ١٦٧-٢.

٨- فى النص العربى الملائكة وآلهة عند فالترز.

٩- فى النص العربى ملاك ولدى فالترز إله.

١٠- فى النص العربى ملاك ولدى فالترز آلهة.

١٢- "النجم" الترجمة العربية، والبيرونى قارن ص ١٦٧ هـ ٣.

١٣- "عطارد" البيرونى (اسم النجم) أفلاطون العربى، المجلد الخامس.

١٤- "الله" موجود أيضاً فى النسخة العربية، هذه الطريقة فى التعبير، عنه يعترض عليها العقل المسلم. راجع إشارة الكندى (رسائل الكندى الفلسفية ج١ ص ٤٢٧ س ١٤

أبو ريدة) ومسكويه تهذيب الأخلاق (ما سبق ص ١٧١ س٢) و(ص٣٠ س ١٤).

١٥- راجع ص ١٦٦، وأفلاطون العربى، لندن ١٩٥١ ص ٢٤، ٤٨ وما بعدها Gregory of nyssa. De instit Christ p.70 Jacyer راجع ارنست. كانتروز. جريدة هارفارد اللاهوتية، العدد ٤٥ عام ١٩٥٢ ص ٢٧٦هـ ٧٠) راجع أيضاً المجلد ١٤ عام ١٩٣٧ ص ١٢٨ وما بعدها.

١٦- المترجم المسيحى اليعقوبى لما يسمى "اللاهوت الأرسطى" يمكن أن يترجم بالنجوم "أو الكواكب" أو الأسياد أو أسياد النجوم، راجع أفلاطون العربى، جـ١ ص ٤٨ ولتطابق الآلهة الوثنية مع النجوم، راجع البيرونى (ما سبق ص ١٧٣ وليفى دلافيدا III ميلانو ١٩٥١ ص ١٨٨ وما بعد هـ ٤ وراجع ابن القفطى، طبعة ليبرت.

١٧- ممكن أن تعنى كل من herm pillar وإله.

١٨- لم تفسرها هذه الكلمة تفسيراً مرضياً فإذا اعتقدنا أن مؤلفا يونانياً من القرن الثانى الميلادى قادراً على مثل هذه الطريقة الفجة فى التعبير عن نفسه ـ والكاتب الحالى لا يستطيع الإدعاء بأنه خبير فى أسلوب بابريوس ـ فالمشترى الثانى قد يكون حر فى أن يخصص تمثال نصيـر الحـرفيين هرمس. إلا أن C. Lach,ann's and O. Schneider والتغير الذى صنعاه سيعطينا إحساساً أفضل: هو عمل أيد بشرية تمثل الإله. وتناسب جداً الخاصية العامة للخرافة.

١٩- راجع : فريس جونسون The Arabic Grave Reliefs of the Classical period, Copenhagen 1951, p. 71 F. and p. 72.

٢٠- قارن . ريتر: النحت والنحاتون فى اليونان، الطبعة الثالثة ص ١٦٨.

21- Cf. F. Rasenthal, Orientaia 27. 1958, p. 51.

٢٢- رلجع: فريس جونسون، المرجع السابق ٧٠ وص ١٤٨ هـ١، II, 10p. 29. hobein.

23- De Is. Et Osir, 67-377f

٢٤- إذا تم حث يونانى على تذكر الرب بواسطة فن فدياس المصرى النزعة عن طريق عبادة الحيوانات، ورجل آخر بعبادة نهر، وآخر بعبادة النار ـ ليس لدى حنق لاختلافهم: فقط دعهم يعلمون، دعهم يحبون، دعهم يتذكرون، مجلد ٤ ص ٢٢١ وجوليان Orat ٤ (هارتلين ٥) ص ١٧٠ أ وما بعد بول كراوس: جابر بن حيان ج٢ القاهرة ١٩٤٢ ص ١٢٣ وما بعدها.

٢٥- أفلاطون، الجمهورية، الكتاب السادس 500 d حيث يعرض للتعليم الذاتى.

26- Plut (Vol. VII, P.119 Bern = Stab. Flor. IV, Cap. XVI 18) Gregory of Nyssa: De Profèssione christiana p. 133-5 Jaeger (Socrates) ap. Stob IV p. 265. 10' Hensel. Deltte, traits de la Royaute p. 39. 10.

27- Cf. E.R. Dodds. Sealed passages

الأسيانة عن الأفلاطونية المحدثة، لندن ١٩٢٣ ص ١١٣.

٢٨- أظن أننا لا نذهب بعيد إذا ذكرنا هنا أحد الملامح الأخرى الممتعة من عمل جالينوس "الأخلاق" الذى تظهر عدم الإشارة إليه فى الأعمال اليونانية الأخرى فى الفلسفة الأخلاقية، لم يقارن جالينوس فى المقالة الثالثة الفضائل فى النفوس الأفلاطونية الثلاثة، والعربة والجوادين ذوى الأجنحة كما يفعل أفلاطون فى فايدروس. بل يشبه النفوس بالقناص والكلب وحيوان، غير محدد النوع الذى يشكل وحدة كاملة وهى مترابطة ترابطاً وثيقاً. أحياناً ينجح الحيوان يحاول أن يشبع نهمه، وسرعان ما يدرك القناص أنه باللجوء للحيلة فقط سيزيد من قوته، قوة كلبه. ويجعل الحيوان دائماً طريحاً فهو ينتظر حتى ينام الحيوان ثم يبدأ خداعه، بسلبه كل ما من شأنه أن يوقظ شهيته. وعندما يستيقظ ثانية سيجد أمامه طعاما يكاد يسد رمقه. وهكذا نجد الحيوان، والذى يرمز للنفس الشهوانية، بينما الصياد والكلب بما لديهما من وقت ينميان فيه قوتهما المتفق عليها سيضعانها فى مكانها. ولايبدو أن هناك شبيها لهذا المثال فى النصوص اليونانية أو اللاتينية. إلا أن مسكويه يعرف رواية أفضل لها، وفيها يكون "الحيوان" هو الحيوان الذى يقود عربة الصياد. وهو لا يعزوها إلى جالينوس رغم علمه بكتابه الأخلاق علما جيداً. أما مصدر مسكويه الماثل أمامنا فقد يكون فرفريوس أو كاتب آخر غير معروف لعمل يعتمد عليه البيرونى. إلا أن المقارنة نفسها يجب أن تكون أقدم من جالينوس وأخترعها فيلسوف يمثل العصر الهلنسيتى، فى المقالة الأولى يشبه جالينوس العلاقة القائمة بين النفس الناطقة والغضبية بالعلاقة بين سائق العربة وجواده أو علاقة القناص بكلبه، وهنا ثمة تشابه آخر فى العربية: الكندى يقارن النفس الغضبية بالكلب وينسب المقارنة إلى أفلاطون (النفس الناطقة تشبه الملاك، أما الشهوانية فتشبه الخنزير). وفى فقرة أخرى لنفس المعالجة السيكولوجية، يقارن الروح الغضبية بالجواد، ومصدر الكندى الأول لمقالة هو بالتأكيد فرفريوس ويوجد أثر لكتاب جالينوس "الأخلاق" فى عمل الكندى، وهكذا نرجع القهقرى لنفس السابقين على جالينوس. جالينوس: "آراء أبقراط وأفلاطون" ص ٥٥٤-٦ ميللر (المجلد الخامس ص ٥٧٤) راجع رينهارت: بوزيدونيوس ٧٨٣

(Pauly wissowa) أ. ف فستنفالد (فكر الغزالى) باريس ١٩٤٠ ص ٦٢.

٢٩- راجع ما سبق ص ١٦٥ هـ٣، راجع أيضاً جيفرى: إسهام البيرونى فى الدين المقارن ـ البيرونى كلكتا ١٩٥١ ص ١٢٦-٦٠.

٣٠- الجريدة الكلاسكية ١٩٤٩ ص ٨٣ وما سبق ص ١٤٤.

٣١- أود هنا إن أشير فى هذا الموضوع إلى بعض ملاحظات هـ. ريتر الموجودة فى "دراسات فى تاريخ الإسلام الحضارى، "نشرة ج. أى. فون جرونبام، الانتربولوجى الأمريكى ٥٦، عدد ٦٧ عام ١٩٥٤ ص ٢٢.

٣٢- ابن سينا: النجاة، طبعة القاهرة ١٩٣٨ص ٣٠٦، ٣٠٧ والترجمة الإنجليزية، إيرى: ابن سينا واللاهوت، لندن ١٩٥١ص ٤٥.

٣٣- راجع ترجمة Sachau، المجلد الأول ص ١١٥، والهامش ٣٠.

٣٤- راجع ترجمة ما سبق ص ١١٦٧ الهامش ٣

٣٥- راجع ترجمة Sachau ، المجلد الأول ص ٢٣.

القسم الثالث

الأخلاق عند الفلاسفة المسلمين :



فلسفة الكندى الأخلاقية [*]

نعرض فى هذا الفصل لجهود الكندى "فيلسوف العرب" كما أطلق عليه شيخنا مصطفى عبد الرازق [١]. والذى عقدت له ريادة الفكر الفلسفى العربى [٢] والذى أفاض الباحثون القدامى والمحدثون فى تناول جوانب فلسفته المختلفة [٣]، ونتوقف خاصة عند فلسفته الأخلاقية.

[١]

والحقيقة أن آراء الكندى الخُلُقية لم تحظ إلا باهتمام عدد قليل من الباحثين وهذا الاهتمام غالباً ما يتم فى إطار بحث شامل عن الكندى وفلسفته [٤]، أو فى سياق دراسات عامة فى الأخلاق مثل "المذاهب الأخلاقية فى الإسلام" [٥] أو فى إطار نظريات أخلاقية محددة مثل: "نظرية الوسط الأخلاقية وأثرها على فلاسفة الإسلام [٦]، أو "نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى"، حيث حاولت الباحثة تقديم صورة عند الكندى فى أول فصول بحثها، اعتماداً على رسالته "دفع الأحزان" [٧].

ويضعه البعض فى "إطار الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام" حيث يخصص له ناجى التكريتى ولمدرسته الفصل السادس من كتابه الذى يحمل العنوان ذاته [٨]. ويلقى البعض الضوء على تأثر الكندى بسقراط. ويتوسع آخرون فى عرض فلسفته الأخلاقية مثل: جورج عطية فى دراسته بالإنجليزية عن "الكندى فيلسوف العرب" الصادرة عام ١٩٦٠ عن معهد الأبحاث الإسلامية فى "روالبندى"، حيث يعرض الموضوعات التالية فى الفصل الخامس من كتابه: نظرية الكندى الخلقية، الكندى والتراث الأخلاقى اليونانى، ثم مكانة الكندى فى الفكر الإسلامى والغربى [٩]. وكذلك يفعل حسام الألوسى فى كتابه المهم "فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه": حيث عنون الفصل العاشر (آراؤه الأخلاقية)، ويعرض بعد التمهيد للفلسفة والأخلاق عند الكندى، وتنظير

(*) بحث من أعمال مؤتمر الكندى بدمشق، نوفمبر ١٩٩٤.

الفضيلة عنده، حكمه الأخلاقية، رسالة الكندى فى الحيلة فى دفع الأحزان ودلالاتها الخلقية (١٠).

[٢]

وللكندى إسهامات فى مجال الفلسفة الأخلاقية، وله كتابات متعددة علينا أن نشير إليها أولاً حتى نستطيع أن نحدد مصادرنا فى دراسة فلسفته الأخلاقية. ويذكر لنا ابن النديم فى ترجمته للكندى، مؤلفاته فى مجموعات ويضع مصنفاته الأخلاقية تحت عنوان كتب السياسات ــ مما يبين حقيقة ارتباط الأخلاق بالسياسة عند الفلاسفة المسلمين ــ وهذه الكتب هى: رسالته الكبرى فى السياسة، رسالته فى التنبيه على الفضائل، رسالته فى خبر فضيلة سقراط، رسالته فى ألفاظ سقراط، رسالته فى محاورة جرت بين سقراط وأرشيجانس، رسالته فى خبر موت سقراط، رسالته فيما جرى بين سقراط والحرانيين، رسالته فى خبر العقل (١١).

ولا تختلف أسماء الكتب التى يوردها له القفطى تحت العنوان ذاته إلا فى تسمية رسالته الكبرى فى السياسة باسم رسالته فى الرئاسة، وحذف لفظ رسالته قبل ذكر أسماء كتبه وذكر أرسوايس بدلاً من أرشيجانس (١٢) فى كتاب محاورة جرت بينه وبين أرشيجانس، وهو ما نجده عند ابن أبى أصيبعة (١٣) ويذكر ابن جلجل فى "طبقات الأطباء والحكماء" أن له كتاب سماه "سبيل الفضائل فى آداب النفس" (١٤) .. وكذلك يذكر صاعد الأندلسى كتبه؛ ومنها رسالته فى تسلية الأحزان، وكتاب آداب النفس (١٥)، ويقتصر الباحثون المحدثون على دراسة ما تبقى من كتاباته وهى: رسالته فى الحيلة لدفع الأحزان (١٦). كما يعتمدون على رسالته فى الحدود فى تعريف معنى الفضيلة وأنواعها ويضيفون أيضاً حكمه وأقواله التى نجدها فى "صوان الحكمة" للسجستانى فى تقديمهم لفلسفته الأخلاقية ولأهمية هذه الأقوال فى بيان فهمه للأخلاق فإننا سنلحقها فى ختام هذا البحث للتعريف بأفكاره ومصادرها، وسوف نشير بإيجاز إلى الاتجاهات المختلفة فى دراسة فلسفة الأخلاق عند الكندى قبل تحليل كتاباته الأخلاقية.

[٣]

وفى البداية نجد أن بعض دراسى الكندى مثل كل من: الشيخ مصطفى عبد الرازق فى "فيلسوف العرب والمعلم الثانى" والدكتور أبو ريدة فى مقدمته وتصديره لـ"رسائل الكندى الفلسفية" والأهوانى فى كتابه عن الكندى لا يتوقفون عند الناحية الأخلاقية، فإننا نجد كلاً من ماجد فخرى فى: "تاريخ الفلسفة الإسلامية"، و"ودراسات فى الفكر الأخلاقى العربى" يشير إلى الأثر السقراطى فى الأخلاق عند الكندى (١٧). وكذلك حنا الفاخورى وخليل الجرّ فى "تاريخ الفلسفة العربية" وناجى التكريتى يؤكدون الأثر الأفلاطونى لديه. فالكندى يعتمد فى علم النفس على الآراء الأفلاطونية كما يعتمد فى الأخلاق على تعاليم سقراط وأفلاطون (١٨). لقد كان يُتَصَوَّرُ إلى عهد قريب أن الكندى فيلسوف مشائى، ولكن ظهور رسائله وطبعها ألقى أضواء كثيرة على حواشى فلسفته، ولا شك أن جزءاً كبيراً مُهماً من هذه الفلسفة أرسطى، ولكن جزءاً منها لا يقل فى أهميته عن الجزء الأرسطى، ويمكن أن نقول عنه إن أساس فلسفته أفلاطونى .. لقد فطن صاعد الأندلسى إلى تأثر الكندى بأفلاطون، إلا أن أوضح أثر لأفلاطون على الكندى هو نظريته فى النفس، وكذلك ما يتعلق بالسيرة الفلسفية كما ترد فى رسالته فى دفع الأحزان (١٩). ونجد الموقف نفسه لريتشارد فالتزر Richard Walzer فى كتابه Greek into Arabic خاصة فى New Studies on Al-Kindi حيث يرى "أن الجذور النهائية للكندى هى المدرسة الآثينية (الأفلاطونية)؛ ويقول: "إن فلسفة الكندى الخلقية غير معروفة إلا قليلاً ولكن يبدو أنها أفلاطونية، وخصوصاً قوله عن الفضيلة؛ حيث تختلف عن الأخلاق الأرسطية كما فى نيقوماخوس" (٢٠).

وتُرجع دراسات أخرى الأخلاق عند الكندى، إلى تأثره بالرواقية كما فى دراسة جورج عطية؛ الذى يؤكد الأثر الإغريقى فى فلسفة الكندى "إن الأخلاق الإغريقية لابد أنها دخلت إلى العرب شفاهة أو مكتوبة عن طريق الترجمة مع قلة من عرف أو ترجم لهم. إن المقالات المتبقية للكندى فى الأخلاق تظهر الأثر الإغريقى، ومهمته (أى الكندى) توفيقها مع التراث الإسلامى بشكل منطقى .. والكندى يكرر أن هدف الفلسفة النهائى هو العمل أو الأخلاق، دون أن يعنى هذا

أن الفضيلة عنده ترجع إلى سقراط، بل هي أقرب الرواقيين في اعتبارهم الحكمة تتضمن الفضيلة والنظر" [21] وهذا الموقف نجده واضحاً لدى ماجد فخري الذي يبينّ أن رسالة الكندي تتصف بطابع رواقي، [بل] لعلها أوفى ما وصلنا بالعربية في هذا الباب [22].

وقد خصّصت دراسة مستقلة لبيان ذلك، كما نجد لدى فضيلة عباس التي أكدت أصول أفكار الكندي الرواقية. فنظرة الكندي إلى السعادة وما يتعلق بها من أخلاقيات لها جانب رواقي وجانب أرسطي أفلاطوني .. الجانب الرواقي يتمثل في قوله "أن السعيد يملك إرادة منسجمة مع طبائع الأمور والأحداث والسعادة هي السير بمقتضى الطبيعة [23]. وتخصص دراسة أخرى لها عنوان ذو دلالة هي: "التأثيرات الرواقية في رسالة دفع الأحزان للكندي" تؤكد فيها وجود أثر رواقي متأثر بالأفلاطونية المحدثة في أفكاره عن مصير انفس بعد الموت [24].

ولا يشذ الكندي (في رسالة الحدود، وبعض مواضع من رسائله) عن الفلاسفة الرواقيين، وجالينوس، وغيره من الفلاسفة اليونانيين، ذلك أنه اعتمد في فلسفته الأخلاقية على تقسيم النفس إلى ثلاث نفوس أو قوى هي: النفس الناطقة، والنفس الغضبية، والنفس الشهوانية، وعلى التحديد الأفلاطوني لأمهات الفضائل؛ وهي الحكمة والشجاعة والعفة والعدالة، ويرتبط كل من هذه الفضائل بدوره بعدد من الفضائل الفرعية. ويمكن أن يقارن هذا التقسيم، مع خلاف في التفصيلات، بالتقسيم الرواقي للفضائل والرذائل، أو بكتاب في "الفضائل والرذائل" المنحول لأرسطو. وقد أقترب عنده التعريف الأرسطي للفضيلة بأنها وسط بين طرفين بنزعة أفلاطونية.

وتتوقف دراسات أخرى لتضيف الأثر الإسلامي إلى جانب التأثيرات السابقة للأخلاق عند الكندي، وإذا كانت المحاولات التي ذكرناها حتى الآن تسعى لبيان جذور أفكار الكندي في تراث يوناني سابق، فإن ما سنذكره يحاول رصد التأثيرات الحية الواقعية للفكر الإسلامي على أفكار الكندي الذي يعبر عند البعض على أصالة المفكر المسلم [25]. ويتضح هذا الموقف لدى جورج عطية الذي لا ينفي الأثر الإسلامي الكلامي الاعتزالي في درس الأخلاق عند الكندي. فهو رغم تأكيده أن أهم

خاصية لكتابات الكندى هى ابتعاده عن الأخلاق السائدة الشاغلة للمسلمين فى زمانها، وأنها (أى كتاباته) تقوم على أدب هلينستى متأخر لا يتلاءم بسهولة مع إطار الأدب العربى المعروف حتى ذلك الوقت، فإن هذا لا يعنى أن الكندى لم يكن على دراية بأهمية فكرة حرية الإرادة فى مقابل الجبرية بين المعتزلة وخصومهم أهل السلف، فقد كتب كتاباً فى أن أفعال الله كلها عدل، ولا شك أنه من تأثير أفكار معتزلية، ولا تتعارض اعتزاليته مع الأثر الإغريقى، بل إن هذا الأثر يقوىّ ذاك [٢٦] ويقول عطية فى حديثه عن الكندى والتراث الأخلاقى الهلنستى "إن هذا الأثر اليونانى واضح فى أخلاقه"، فمع أن الكندى غير من غاية الفضيلة لتتلاءم مع وجهة النظر الإسلامية، فإن شكل كتاباته الأخلاقية ومحتواها ظل هلنستياً [٢٧]. ويشير البعض إلى وجود جانب صوفى فى أخلاق الكندى [٢٨]، بينما تؤكد دراسة أسمهان شلبى الأساسى الإسلامى لنظرية الوسط الأخلاقية [٢٩].

[٤]

وتدفعنا هذه الإشارات إلى تحديد مصادر الدرس الأخلاقى عند الكندى والرجوع إلى مؤلفاته المتبقية، والحقيقة أن ما تبقى من كتاباته الأخلاقية قليل للغاية لا يتجاوز رسالته "الحيلة فى دفع الأحزان" بالإضافة إلى بعض أجزاء رسالته فى الحدود، وهما الأساس الذى نعرض من خلاله لموضوع الأخلاق عند الكندى.

يرى الكندى أن النفس جوهر روحانى إلهى بَسيط خالد، وهو يقسم قوى النفس إلى الشهوانية والغضبية والعقلية ويرى ضرورة تغلب النفس العقلية على الشهوانية والغضبية [٣٠]، ويهدف بذلك إلى إصلاح النفس وتطهيرها والابتعاد عن الشهوات الدنيئة من أجل تهذيب الأخلاق، ويتمسك الكندى بالسيرة الفلسفية الحقيقية مثل سقراط وأفلاطون [٣١] فهو يعتقد أن السعيد من يبتعد عن اللذات الحسية الزائلة ويلتجئ إلى اللذة العقلية الخالدة التى توصله إلى نور الحق وينعم برؤية البارئ. وإن رسالته فى "الحيلة فى دفع الأحزان" تدل دلالة واضحة على حرص الكندى على السيرة الفلسفية. وتهدف رسالته هذه إلى علاج حالة نفسية هى ظاهرة لحزن التى تصيب البشر، ويوضح لنا الكندى كيفية الخلاص من هذه الأحزان.

[٥]

ويوضـــح الباحثون فى فلسفة الكندى الطابع الأخلاقى لهذه الرسالة، وتأثيراتها على التراث الأخلاق التالى عليها. يقول جعفر آل ياسين: "تجد لدى الكندى مؤشرات واضـــحة نحـــو علم الأخلاق خاصة رسالته (فى دفع الأحزان) التى أفاد منها علماء الأخلاق من بعده ــ مثل مسكويه ــ ونهجوا نهجه" (٣٢).

ويرى ماجد فخرى أن هذه الرسالة طبعت الفكر العربى الخلقى اللاحق برمته بطابعها، فالرازى ويحيى بن عدى ومسكويه وابن سينا والغزالى قد نهلوا جميعاً من معيـــنها، سواء فى باب الغم أم الخوف من الموت وما يتصل بهما من شئون. فكانت بهذا المعنى ركيزة فكرية كبرى من ركائز التراث الخلقى العربى " (٣٣).

[٦]

يرى الكندى أن طلب الإنسان ما ليس بالطبع أو حبس الطبع على ماليس من طبعه يورث الإحساس بالحزن. لذا وجب على المرء أن يطلب ما هو ميسور له ولا يندم على ما فات، وينبغى إن لم يكن ما نريد أن نريد ما يكون. يقول :

"إن كل ألم غير معروف الأسباب غير موجود الشفاء .. لذا ينبغى أن نبيّن ما الحزن وما أسبابه ... إن الحزن ألم نفسانى يعرض لفقد المحبوبات، "أو فوت" المطوبات .. لايمكن أن ينال أحد جميع مطلوباته ولا يسلم من فقد جميع محبوباته .. فينبغى إذن أن انحرص على أن نكون سعداء، وأن نحترس من أن نكون أشقياء (٣٤) وينتهى الكندى ــ بعد أن يوضح الحزن وأسبابه وكيفية علاج هذه الأحزان ــ إلى الحديث عن الموت وأنه ليس رديئاً لأنه هو الحى الناطق المائت، والحد مبنى على الطبع، أى إن لم يكن ميتاً لا يعود إنساناً ويشير الفيلسوف ومن طرف خفى ــ إلى فكرة أن كل حزن على مفقود عزيز، أمرٌ لا يبرره العقل ما دام الموت لم يعد أمراً رديئاً يخشى منه. ويكاد يقترب الكندى فى قوله بالموت كعنصر داخل وجود الإنسان الأنطولوجى من هيدجر الفيلسوف الألمانى المعاصر Heidegger "فالآنية ــ من حيث هى وجود ــ ملقى به ــ فى العالم ــ مسلمة دائماً إلى موتها. أن الوجود الأصيل للموت يدل على إمكانية الوجود الأصيل للآنية" (٣٥).

ونجد فى رسالة الحدود كثيراً من التعريفات الأخلاقية، مثل حديثه عن الأختيـــار باعتباره إرادة تتقدمها رؤية مع تمييز [٣٦]، والإرادة قـــوة يقصد بها الشىء [٣٧] دون الشىء، والغريزة: طبيعة حالة فى القلب أعدت فيه لينال بها الحيـــاة [٣٨] والشهوة: هى مطلوب القوة المحبية وعلة تكاملها (القوة) الشهوية. وهى مشتقة من الشهوة، وهى إرادة نحو المحسات ويقال إن الشهوة هى الشوق على طريق الانفعال إلى استزادة ما نقص من البدن وإلى إنقاص ما زاد فيه. ونريد بالانفعال أنه شىء يجرى على خلاف ما يجرى به الأمر الذى بالفكر والتمييز [٣٩].

والفضائل الإنسانية وهى عند الكندى الخلق الإنسانى المحدود تنقسم إلى قسمين أولين: أحدهما فى النفس والآخر فيما يحيط بدن الإنسان من الآثار الكائنة عن النفس. أما القسم الكائن فى النفس فينقسم إلى ثلاثة أقسام، أحدها الحكمة والآخر: النجدة، والآخر: العفة. وأما الذى يحيط النفس فالآثار الكائنة عن النفس والعدل فيما أحاط بذى النفس، أما الحكمة فهى فضيلة القوة النطقية، وهى علم الأشياء الكلية بحقائقها واستعمال ما يجدب استعماله من الحقائق، أما النجدة فهى فضيلة القوة الغلبية (الغضبية) وهى الاستهانة بالموت فى أخذ ما يجب أخذه ودفع ما يجب دفعه، أما العفة فهى تناول الأشياء التى يجب تناولها لتربية أبدانها وحفظها بعد التمام وإئتمار امتثالها والإمساك عن تناول غير ذلك [٤٠].

ويـــرى الكـــندى أن كل واحدة من هذه الثلاث: الحكمة والنجدة والعفة سور الفضائل والفضائل ــ عنده ــ لها طرفان أحدهما من جهة الإفراط والآخر من جهة التقير وكل واحد منهم خروج عن الاعتدال، والخروج عن الاعتدال رذيلة [٤١].

الهوامش والتعليقات

١- مصطفى عبد الرازق: فيلسوف العرب والمعلم الثانى، مؤلفات الجمعية الفلسفية المصرية، دار أحياء الكتب العربية، القاهرة ١٩٤٥ ص ٧-٥١.

٢- انظر د. ماجد فخرى: "الكندى أول مؤلف فلسفى مبدع فى الإسلام" الفصل الأول من الباب الثالث من كتابه تاريخ الفلسفة الإسلامية، الدار المتحدة للنشر بيروت ١٩٧٤ ص ١٠٧-١٣٤، محمد جلوب فرحان: حول ريادة الكندى للفكر الفلسفى العربى ص ٧٧

- ١١٧ من كتابه: دراسات فى الفكر الفلسفى الإسلامى، منشورات مكتبة بسام، الموصل، العراق ١٩٨٦.

٣- خصصت العديد من الدراسات لتناول آراء القدامى والمحدثين فى فلسفة الكندى، راجع د. حسام الدين الإلوسى: فلسفة الكندى، دار الطليعة بيروت ١٩٨٤ وأنطوان سيف: الكندى مكانته عند مؤرخى الفلسفة العربية، دار الجبل بيروت ١٩٨٥: R. Walzer: New Studies Al-Kindi, pp-205 in Greek into Arabic, Uni. Of South Carolina Press. 1962.

٤- مثل ذلك تناول عبد الرحمن شاه ولى، الأخلاق فى الفصل السابع، من الباب الثالث، فى دراسته الكندى وآراؤه الفلسفية. (إسلام آباد: ١٩٧٤) وقد كان هذا العمل فى الأصل رسالة دكتوراه قدمت إلى جامعة الأزهر. ١٩٧٠.

٥- د. عبد الحى قابيل. المذاهب الأخلاقية فى الإسلام. القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨٤.

٦- أسمهان إبراهيم عبد الله شلبى، "نظرية الوسط الأخلاقية عند أرسطو وأثرها على فلاسفة الإسلام"، الفصل الأول من الباب الثانى، رسالة ماجستير غيـــر منشـــورة جامعة القاهرة.

٧- فضيلة عباس مطلك، " نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى"، جامعة بغداد، رسالة ما جستير، ١٩٧٦.

٨- ناجى التكريتى. الفلسفة الأخلاقية عند مفكرى الإسلام. بيروت: دار الأندلس، ١٩٧٩.

9- George N. Atiyeh, Al-Kindi the Philosopher of the Arabs, (Rowalpind: Islamic Research Institute, 1960) PP. 123-130.

١٠- الدكتور حسام محيى الدين الآلوسى. فلسفة الكندى وآراء القدامى والمحدثين فيه. بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٥. ص ٢٦٥- ٢٨٤.

١١- ابن النديم. الفهرست، تحقيق رضا تجدد، طهران: ٣١٩.

١٢- القفطى. اخبار العلماء بأخبار الحكماء. بيروت: دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ت) ص ٢٤٤.

١٣- ابن أبى أصيبعة. عيون الأنباء فى طبقات الأطباء. (بيروت: دار مكتبة الحياة، ١٩٦٥). ص ٢٩٢.

١٤- ابن جلجل. طبقات الأطباء والحكماء. تحقيق فؤاد سيد. (القاهرة: ١٩٥٥) ص ٧٣-٧٤

١٥- صاعد الأندلسي. طبقات الأمم. تحقيق حياة العهد بوعلوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥ ص .

١٦- الكندى. الحيلة فى دفع الأحزان. تحقيق د. عبد الرحمن بدوى فى كتابه رسائل فلسفية. (بنغازى: منشورات الجامعة الليبية، ١٩٧٣). ص٦-٣٢ وقد سبق أن نشرها ريتر H. Ritter وفالتزر R.Walzer بتحقيقهما Memoria deale Reale Academia dei lincei, Rome VII 8 1938, pp. 31- 47 وأعاد د. ماجد فخرى نشرها فى الفكر الأخلاقى العربى: دراسات اختارها وقدم لها د. ماجد فخرى. بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع ط١٩٨٦/٢. ص ٢٢٨-٢٤٨.

١٧- نجد هذا الموقف لدى: الآلوسى، وماجد فخرى، الفكر الأخلاقى العربى، وفضيلة عباس مطلك وعبد الرحمن شاه ولى وجورج عطية.

١٨- راجع حنا الفاخورى وخليل الجر، تاريخ الفلسفة العربية. جـ٢، بيروت: دار المعارف، ١٩٥٨، "فالكندى يعتمد فى الأخلاق على تعاليم سقراط وأفلاطون"٦٦

١٩- ناجى التكريتى، المصدر السابق، صفحات: ١٣٥- ١٣٧ - ١٤٢ - ١٤٦.

20- R. Walzer, Greek into Arabic, (Oxford, 1962), p. 175-201-203.

21- G. Atiyeh, Ibid, p. 126.

٢٢- د. ماجد فخرى، الفكر الأخلاقى العربى، ص ٢٣٧.

٢٣- فضيلة عباس مطلك، مصدر سابق، ٢٣.

٢٤- فضيلة عباس مطلك. "التأثيرات الرواقية فى رسالة دفع الأحزان للكندى". مجلة آداب الرافدين (جامعة الموصل). العدد ١٢.

٢٥- د. فوقية حسين. مقالات فى أصالة المفكر المسلم.

٢٦- يشير ابن أبى أصيبعة فى تناولة لمصنفات الكندى إلى كتابه "فى أن أفعال البارئ كلها عدل لا جور فيها" . ص ٢٨٩.

27- G. Atyeh. P. 129.

٢٨- فضيلة عباس: "نظرية السعادة فى الفلسفة الإسلامية من الكندى إلى الغزالى". ص ٢٣.

٢٩- أسمهان إبراهيم شلبى، المصدر السابق.

٣٠- انظر كتابنا جالينوس فى الفكر القديم والمعاصر دار قباء، القاهرة ١٩٩٩.

٣١- ناجى التكريتى، ص ٢٣٣.

٣٢- د. جعفر آل ياسين. فيلسوفان رائدان: الكندى والفارابى:، بيروت: دار الأندلس، ط٢/ ١٩٨٣ ص ٥٣.

٣٣- ماجد فخرى، ص ٢٣٧.

٣٤- الكندى: الحيلة فى دفع الأحزان. فى كتاب ماجد فخرى الفكر الأخلاقى العربى، ٢٣٨

٣٥- د. عبد الغفار مكاوى. مقدمة ترجمة كتاب هيدجر نداء الحقيقة، القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر، ١٩٧٥.

٣٦- الكندى. الحدود والرسوم. تحقيق الدكتور عبد الأمير الأعسم فى: المصطلح الفلسفى عند العرب. بغداد مكتبة الفكرالعربى، ١٩٨٥،. ص ١٩١.

٣٧- المصدر نفسه، ص ١٩٣.

٣٨- المصدر نفسه، ص ١٩٤.

٣٩- المصدر نفسه، ص ١٩٩-٢٠٠.

٤٠- المصدر نفسه، ص ٢٠٠-٢٠١.

٤١- المصدر نفسه، ص ٢٠٢.

فلسفة يحيى بن عدى الأخلاقية

حين نتناول الفيلسوف والأخلاقي يحيى بن عدى (٢٨٠-٣٦٤هـ) تواجهنا عدة صعوبات فى مقدمتها قلة عناية الباحثين بدراسة دوره الفكر الفلسفى فى القرن الرابع الهجرى [١]، وإن ظهرت بعض محاولات الدراسة فإنها تتناوله فى سياقات مختلفة عن سياقه العام باعتباره من الشخصيات الرئيسية التى ازدهرت فى ظل التيار العام للحضارة العربية الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى، ورغم قلة المصادر فإننا نستطيع من الشذرات القليلة المتبقية فى المصادر القديمة، رسم الخطوط العامة لإنجازات فيلسوفنا، الذى قدم فى صور متعددة هى: صورة المنطقى، اللاهوتى، والأخلاقى، والجانب الأخير هو ما يهمنا فى هذا الفصل [٢].

ولد يحيى بن عدى بن حميد بن زكريا عام ٢٨٠هـ ٨٩٣م. ويعرف بالتكريتى المنطقى، قدم إلى بغداد نحو ٩١٠، أو ٩١٥م، وقد حصل ثقافة واسعة جمعت بين الفلسفة والمنطق والكلام (المسيحى)، درس على أبى بشر متى بن يونس، وعلى أبى نصر الفارابى، وقد انتهت إليه الرئاسة بعدهما، فأصبح رئيس المدرسة الأرسطية فى العالم العربى منذ ٩٥٠م وحتى وفاته ٩٧٤م. أى خلال ربع قرن، حيث لم يكن هناك من يماثله أو يقترب من مرتبته فى الفلسفة فى العالم الإسلامى. وما يهمنا التأكد عليه هنا هو العلاقة بين أبن عدى؛ وأستاذه الفارابى الذى أثر عليه سواء فى المنطق أو الفلسفة أو الأخلاق. ويتبع محقق رسالة الفارابى التنبيه على سبيل السعادة "أثر الرسالة على الفكر الفلسفى فى الإسلام خاصة لدى ابن عدى، ويورد لنا نصوصاً عديدة من ابن عدى، ويقابلها بنصوص المعلم الثانى ليدلل على العلاقة بينهما، ليس فى المنطق فقط، بل فى الأخلاق أيضاً [٣]. ويتوقف ناجى التكريتى فى دراسته بالإنجليزية عن "تهذيب الأخلاق" ليشير إلى عدة مواضع يعتقد أن يحيى بن عدى كان متأثراً فيها بنص رسالة التنبيه [٤]. وإن كان سحبان خليفات يقصر اعتماد ابن عدى على نصين فقط ويقول: "يتضح من دراسة نصوص ابن عدى من جهة؛ ومقارنتها بنصوص "رسالة التنبيه" من جهة أخرى أن هناك تقاربا فى الألفاظ، وأن وحدة الفكر سواء فيما يتصل بعلاقة النحو بالمنطق، أو ما يتصل بالأخلاق أمر يمكن رده إلى رسالة التنبيه .." أو إلى مؤلفات الفارابى الأخرى، بل

يمكن رده إلى مؤلفات أرسطو مباشرة [٥] وإن كان عبد الرحمن بدوى فى تحقيقه للكتاب لا يذكر ابن عدى ضمن من نقلوا أو تأثروا بالكتاب [٦].

ولا يختلف أحداً من الباحثين على أرسيطة يحيى بن عدى سواء فى المنطق أم الأخلاق بل إن سمير خليل يرى أرسطيته فى تفسير الإنجيل وكتابات الآباء التى فسرها طبقاً لمقولات أرسطو [٧]. لقد لعب يحيى بن عدى دوراً مُهماً فى تاريخ الدراسات الأرسطية فى الإسلام، فقد أعطى بنشاطه الواسع بوصفه مترجماً أو ناقداً للنصوص وشارحاً دفعة جديدة لدراسة أرسطو، ويعد كتابه "تهذيب الأخلاق" أولَ كتاب من نوعه عالج مسائل الأخلاق على طريقة أرسطو [٨].

ويمكن الإشارة إلى علاقة ابن عدى بالرازى اعتماداً على المسعودى فى "التنبيه والإشراف" حيث يقول: "كان مبدأ أمره وطريقه فى درس طريقة محمد بن زكريا الرازى وهو رأى الفيثاغوريين فى الفلسفة الأولى" وبسبب هذا التأثير يضعه ناجى التكريتى فى سياق النزعة الأفلاطونية الأخلاقية عند مفكرى الإسلام [٩] وعلى ذلك فهناك بعض التأثيرات الأفلاطونية بجانب النزعة الأرسطية لديه، وتظهر هذه التأثيرات فى كتاباته الأخلاقية لا سيما تصوره للنفس.

أما بخصوص مؤلفاته فقد اهتم بها الباحثون المعاصرون حيث قدم أوغسطين بيريه A.Perier فى رسالته للدكتوراه Yahya ben Adi: Unphilosophie arab Chrétien du xe. Siecle بحثاً شاملاً ذكر فيه مؤلفاته، وقد حصر جورج جراف G. Graf عام ١٩٤٧ مؤلفاته فى ٤٩ مؤلفا، وأهم هذه الدراسات هى ما قام به جيرهارد اندرس G. Andren ١٩٧٧. ويقدم لنا سمير خليل قائمة لكتب ابن عدى معتمدا على اندرس مع بعض التعديلات الطفيفة، ويذكر الكتب الأخلاقية فى القسم السادس وقدم سحبان خليفات قائمة تشمل ١٥٦ مؤلفاً فى ست مجموعات تحتوى المجموعة الخامسة على إحدى عشر عملاً إخلاقياً.

وتثير مؤلفات ابن عدى الكثير من التساؤلات حول طبيعة الدور الفلسفى الذى قام به، وحجمه، وأهميته، والإجابة عليها تبين هوية ابن عدى، وهل هو فقط المترجم الذى نقل إلى العربية كتب أرسطو وشراحه، وبعض كتب أفلاطون، أو هو مجرد ناقل وناسخ للكتب، أو تجاوز ذلك إلى الشرح والتفسير والتأليف.

يتضح مما ذكره ابن إبى أصيبعه أنه كان جيد المعرفة بالنقل وكان كثير الكتابة وجد بخطه عدة كتب[١٠] وتلك أيضاً نفس الصورة التى يقدمها له ابن النديم، الذى يذكره ضمن النقله ويعدد ما رآه بخطه، ويبين أنه نقل وأصلح وشرح وفسر [١١] ويعدد لنا صاحب الفهرست الكثير من ترجماته، وكتبه، والمهم أنه لا يذكر له أى مؤلف فى الأخلاق، وكذلك يفعل ابن أبى أصيبعة.

قام يحيى بكثير من الترجمات، وقد عرف باعتباره مترجماً، كما كان ناسخاً يقوم بنسخ الكتب، ويبين القفطى أنه كان يكتب خطاً قاعداً بيناً فقد كان ملازماً للنسخ بيده، كتب الكثير من كل فن. لقد كان يعمل فى سوق الوراقين ينسخ الكتب بدراهم معدودات، وقد عاتبه ابن النديم على ذلك (تبدبد وقته فى النسخ) فقال من أى شيء تعجب من هذا الوقت، ومن صبرى! لقد نسخت بخطى نسختين من التفسير للطبرى. وقد كتبت من كتب المتكلمين مالا يحص، ولعهدى بنفسى وأنا أكتب فى اليوم والليلة مائة ورقة [١٢] ويتضح مما سبق أن ابن عدى عاش وأزدهر فى ظل الحضارة العربية الإسلامية وكسب قوته بنقل علومها ونسخ الكتب الإسلامية فى التفسير والكلام وهى العلوم المزدهرة هذه الفترة، والتى أسهمت فى تكوين ابن عدى العلمى.

والصعوبة التى تواجهنا فى حديثنا عن الأخلاق عند ابن عدى تأتى من إغفال المصادر القديمة لذكر كتاب "تهذيب الأخلاق" ومن نسبته إلى عدد من الفلاسفة والأخلاقيين، فهل الكتاب له، ومن تأليفه، أم نقله، أم ترجمته؟ تلك قضية ينبغى أن نشير إليها قبل أن نعرض للكتاب الذى يعد باكورة الفلسفة الأخلاقية العربية (على النمط اليونانى) والذى يسبق كتاب مسكويه، الذى يحمل الاسم نفسه. ويبدو أن كتاب "تهذيب الأخلاق" هو نفسه "مقالة فى سياسة النفس" التى ينسبها ابن أبى اصيبعة لابن عدى، ويرجع ذلك لأن هذه المقالة لابد وأن تكون مساوية لتهذيب الأخلاق" لأن تعبير سياسة النفس يرد عدة مرات فى التهذيب.

إلا أن المشكلة هنا هى فى نسبة الكتاب إلى كل من: حبيش بين الأعسم (ت ٣٠٠هـ ٩١٢م) [١٣] وإلى الحسن بن الهيثم [١٤] بل وإلى الجاحظ [١٥] وإلى محيى الدين بن العربى [١٦] بالإضافة إلى ابن عدى. وتعدد نسبة العمل إلى عدة مؤلفين تقتضى أن نناقش طبيعة وحدود دوره العلمى فيه، وهل هو نقل، أم ترجمة، أم تأليف.

ومن البداية نستبعد نسبة الكتاب إلى الحسن بن الهيثم رغم إشارة المصادر القديمة لوجود عمل له فى الأخلاق، وذلك لتردد الناشر فى نسبته إليه فقد أشار بدوى إلى أن العمل له، أو لابن عدى، ولم يناقش هذه النسبة، أو يغلب ترجيح على آخر. ولا يمكن نسبته إلى ابن عربى فهو منحول عليه كما يؤكد محمد يوسف موسى وذلك فى الأفكار واللغة، ويختلف فى أسلوبه عن طريقة الصوفى الكبير (١٧) قد حقق محمد كرد على الكتاب ونسبه إلى الجاحظ فى مجلة المجمع العلمى العربى بدمشق ١٩٢٤ ثم استدرك على نفسه فى كتيب نشره فى العام نفسه، ونسب النص إلى يحيى بن عدى فى الطبعات اللاحقة، ويناقش على بوملحم فى كتابه المناحى الفلسفية عند الجاحظ الأخلاق لديه، ويخلص إلى أن "تهذيب الأخلاق" ليس له (١٨). أما نسبة الكتاب إلى حبيش بن الأعسم فليس لها ما يبررها، فالرجل عرف مترجماً أكثر من كونه أخلاقياً فهل يرجع تهذيب الأخلاق له، وينسب إليه، أو هو قام بترجمته عن اليونانية إلى السريانية، ونقله ابن عدى من السريانية إلى العربية؟ أسئلة كثيرة تحتاج إلى إجابة، وهو ما لا نملكه الآن، ولكنها ينبغى أن تكون موضع بحث ودراسة من أجل بيان حقيقة الدور الذى قام به ابن عدى.

إن الوقوف عند موضوع ومحتويات الكتاب والقضايا التى يثيرها يلقى الضوء على ما قدمه ابن عدى، ومصدره فى ذلك، ونقترح تقسيماً لفقراته على عدة أجزاء كالتالى:

مقدمة : تعرض مجمل البحث وتبين القضايا التى يدور حولها.

أولاً : المقصود بالأخلاق، وطبيعة الإنسان المجبولة على الشر.

ثانياً : سبب اختلاف الأخلاق اعتماداً على نظرية أفلاطون فى النفس.

ثالثاً : الفضائل.

رابعاً : الرذائل.

خامساً: الأخلاق التى هى عند البعض فضائل وعند الآخرين رذائل.

سادساً: الترتيبة وتهذيب الأخلاق ووسائلها.

سابعاً : مقارنة بين مشروع الإنسان التام وبين مشروع الملك.

خلاصة : تضمن موجز الكتاب، والنصائح الأخلاقية.

يؤمن ابن عدى أن الإنسان يتميز بالعقل، وعليه ألا يتبع هواه فيبتعد عن الكمال، والابتعاد عن المساوئ، والخلق عنده هو "حال النفس به يفعل الإنسان أفعال بلا رويه ولا اختيار" فالخلق عند البعض طبع، وغريزة، ولا يتأتى عند آخرين إلا بالرياضة والتعود، ويتضح هنا مدى متابعة ابن عدى للفارابى. وفى حديثه عن الشر، وأن النفس الإنسانية يغلب عليها الشر، وأن الأخلاق المذمومة موجودة فى أكثر الناس، مالكه لهم، مسيطرة عليهم.

ويتحدث ابن عدى النفس الإنسانية، وقواها الثلاثة الشهوية، والغضبية، والناطقة، ويرى أن هذا التقسيم هو سبب اختلاف الأخلاق عند الناس. ثم يتناول الفضائل والرذائل، ويذكر لنا عشرين فضيلة يقابلها عشرين رذيلة، وهذه الفضائل هى: العفة، والقناعة، والتصوف، والحلم، والوقار، والود، والرحمة، والوفاء، وأداء الأمانة، وكتمان السر، والتواضع، وصدق اللهجة، وسلامة النية، والسخاء، والشجاعة، والمناقشة، والصبر عند الشدائد، وعظم الهمة، والعدل.

أما الأخلاق الرديئة التى تعد رذائل فهى: الفجور، والشره، والتبذل، والسفه، والخرق، والعشق، والقسوة والغدر، والخيانة، وإفشاء السر، والكبر، والعبوس، وصغر الهمة، والجور. ثم يذكر أربع صفات تكون عند البعض فضيلة وفى غيرهم رذيلة وهى: حب الكرامة، وحب الزينة، والمجازة على المدح، والزهد.

ويقرر أن الأخلاق المحمودة (الفضائل) قلما تجتمع كلها فى إنسان دون أن يكون فيه خلق مكروه، ولذا على الإنسان أن ينتقد عيوبه، ويحاول إصلاحها، ويتبع الأخلاق المحمودة، ويعتادها. ويرسم ابن عدى طريق الفضيلة للراغبين فى إصلاح أخلاقهم. ويرى أن إصلاح الأخلاق يتم عن طريق إخضاع القوى الشهوانية والغضبية للنفس العاقلة. وهو يربط مثل كثيراً من الفلاسفة المسلمين بين الطب والأخلاق وينصح بتجنب المسكر من الشراب لأنه يهيج القوة الغضبية، ويرى أن المهمة الأولى التى على الإنسان القيام بها فى سياسة أخلاقه تقوم على ترويض

النفس الناطقة، وتعزيزها اللذين ينتجان بواسطة اكتساب العلوم العقلية، إن الطريقة التي توصل الإنسان إلى الكمال هي أن ينظر في كتب الأخلاق والعلوم وكتب السير والسياسات أخذاً نفسه دائماً بما أمر به أهل العلم، والفضل، والفطنة، وفي الوقت نفسه أن يعتدل في شهواته ولذاته ويتجنب الإسراف والإفراط.

ويرى ابن عدى أن الناس من قبيل واحد متساوين تجمعهم الإنسانية والهيئة الاجتماعية ولا تفاضل بينهم إلا بالخلق.

الهوامش والتعليقات

١- لا توجد دراسات كافية عن يحيى بن عدى باستثناء عدة تحقيقات لكتابه "تهذيب الأخلاق" أهمها التحقيق العلمي للدكتور ناجي التكريتي Yahyu Iin Adi, Tahdhib A10Ahloqu, Naji Al-TAKriti, OuEDAT, Beirut 1978. ، وتحقيق الدكتور سحبان حليفات.ل "مقالات يحيى بن عدى الفلسفية "منشورات الجامعة الأردنية، عمان ١٩٨٨. وقد تناوله د. سمير خليل في سياق ديني لاهوتي في تحقيقه "مقاله في التوحيد"، في سلسلة التراث العربي المسيحي، المعهد البابوي روما، المكتبة البولسية لبنان ١٩٨٠ وعرض نيقولا ريشر لجهوده في مجال المنطق في كتابه المنطق العربي، ترجمة د. محمد مهران رشوان، دار المعارف، القاهرة ١٩٨٦.

٢- نشير بالذات للتناول اللاهوتي لدى سمير خليل، والمنطقي لدى كل من نيقولا رشير، وسحبان خليفات، والأخلاقي لدى ناجي التكريتي.

٣- عن تأثير الفارابي القوي على يحيى بن عدى راجع د. سحبان خليفات، المصدر السابق ص ١١، ١٣، ١٤،١٨، ٢٢، ٦٦، وأيضاً دراسة د. سحبات خليفات في تحقيقه لكتاب الفارابي: رسالة التنبيه على سبيل السعادة، منشورات الجامعة الأردنية ـــ عمان ١٩٨٧ ص ٨٣- ٨٦، وسمير خليل: مقدمة مقالة في التوحيد ص ٢٩.

4- Naji Al- Triktiti, Ibid, p. 208-221.

٥- د. خليفات: دراسة لرسالة الفارابي التنبية على سبيل السعادة ص ٨٣-٨٦.

٦- لا يذكر بدوي في مقدمة تحقيقه للترجمة العربية القديمة لكتاب أرسطو الأخلاق، يحيى بن عدى ضمن من تأثروا، واستشهدوا بالكتاب، راجع صفحات ١٨، ٣٧.

٧- يوضح الأب سمير خليل أرسطية يحيى بن عدى حتى في تفسير الأناجيل، راجع دراسته في مقدمة رسالة في التوحيد.

٨- سمير خليل مقدمة تحقيق مقالة فى التوحيد للشيخ يحيى بن عدى، المكتبة البولسية، لبنان ١٩٨٠ ص ٣٠.

٩- الدكتور ناجى التكريتى : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ١٩٨٢ ص ٢٦٧ وما بعدها.

١٠- ابن أبى أصيبعة: عيون الأنباء فى طبقات الأطباء، رضـا تجـدد، بيروت ١٩٦٥ ص ٣١٨ .

١١- ابن النديم، الفهرست، ص ٣٠٥.

١٢- المصدر السابق، ص ٣٢٣.

١٣- ينسب كتاب تهذيب الأخلاق إلى حبيش بن الأعسم، راجع على بو ملحم المناحى الفلسفية عند الجاحظ، بيروت ص.

١٤- وينسب بدوى الكتاب إلى الحسن بن الهيثم فى دراسات ونصوص فى الفلسفة وتاريخ العلوم عند العرب، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨١ ص ١٠٥.

١٥- وقد نسب الكتاب إلى الجاحظ محمد كرد على، الذى عاد واستبعد نسبته إلى الجاحظ، على بو ملحم، الموضع السابق.

١٦- ونسب إلى ابن عربى فى عدة طبعات.

١٧- وقد رفض د. محمد يوسف موسى نسبة الكتاب إلى ابن عربى فى كتابه فلسفة الأخلاق فى الإسلام، مطبعة الرسالة، القاهرة، ١٩٤٥ ص ٢٥٨، ٢٥٩.

١٨- على بو ملحم: المناحى الفلسفية عبد الجاحظ، المؤسسة الجامعية للدراسـات والنشـر، بيروت.



الأخلاق عند ابن سينا (*)

إن دراسة الأخلاق عند ابن سينا، الذى أطلق عليه: "حجة الحق، رئيس العقلاء، أمير الأطباء، أبقراط العرب، أرسطو الإسلام، المعلم الثالث، والشيخ الرئيس" [1]، ترجعنا إلى نحو ألف عام من تاريخ الدولة الإسلامية فى بلاد ما وراء النهر، التى أنجبت لنا عدداً كبيراً من العلماء المسلمين فى العلوم المختلفة من: حديث وتفسير، لغة وآداب، منطق، وفلسفة، وطب، وفيزياء مثل: البخارى، والنسائى، والترمذى والبيهقى، والقزوينى، والخوارزمى ثم ابن سينا أشهر فلاسفة الإسلام فى بخارى، وأعظم الأطباء فى آسيا الصغرى، والذى تصفه المصادر التى تناولت حياته وفلسفته، سواء أكانت قديمة أم حديثة عربية أم غربية بالبخارى [2].

وتأتى فى مقدمة هذه المصادر سيرته الذاتية [3]، التى جاء فيها: "إن أبى رجلاً من أهل بلخ، انتقل منها إلى بخارى فى أيام نوح بن منصور، واشتغل بالتصرف، وتولى العمل أثناء أيامه بقرية يقال لها خرمثين، من ضياع بخارى، وهى من أمهات القرى، وبقربها قرية يقال لها أفشنه، تزوج أبى منها بوالدتى، وقطن بها وسكن وولدت بها" [4]. عاش ابن سينا فى عصر النفوذ البويهى، من عصور الدولة العباسية، وقضى العقدين الأولين من حياته فى ظل الدولة السامانية، عاش شطر عمره الأول فى بخارى عاصمة خراسان، ثم كركانج من البلاد التركية، وشطر عمره الثانى فى البلاد الفارسية فى جرجان، ثم فى الرى وهمدان التابعين للنفوذ البويهى، ثم فى أصفهان [5]. وبلخ كانت القصبة الساسية لولاية خراسان، ثم أصبحت المركز الثقافى والدينى لمملكة طخارستان، وفى عام ٦٥٣ هـ شدد عليها ابن قيس الأحنف الحصار حتى فتحها. تعتبر حالياً من أفغانستان وتقع شمالها، وبخارى عاصمة الدولة السامانية فى ذلك الوقت أيام أميرها نوح بن منصور السامانى ـــ الذى قرب ابن سينا إليه ـــ تعد اليوم إحدى مدن أزبكستان من جمهوريات الأتحاد السوفيتى السابق، تقع على ملتقى الطرق بين روسيا، وفارس،

(*) نشـــرت هذه الدراسة فى العدد الخاص عن الإسلام فى بلاد ما وراء النهر الذى أصدرته مجلة دراسات إسلامية، والتى تصدرها الجامعة الإسلامية بباكستان.

والهند، والصين، وتقع أوزبكستان شمال أفغانستان، وغرب تركستان وكازكستان، وشرق تركمانستان، أما كركانج فى قصبة بلاد خوارزم ومدينتها العظمى كانت تقع غربى نهر جيجون، وقد خربها التتار ٦١٨هـ ولوبقيت اليوم لكانت إحدى مدن تركمانستان [٦].

ونظراً لذلك وللشهرة العظيمة التى نالها ابن سينا فقد تنازع على أصله وتسابق إلى الاحتفال به عدة شعوب شرقية، وغربية، وكان الأتراك أول السباقين إلى ذلك فقد أقامت الجمهورية التركية عام ١٩٣٧ مهرجاناً ضخماً احتفالاً بمرور تسعمائه عام (حسب التقوي الجريجورى) على وفاته، وحذ حذوهم العرب، ثم الإيرانيون فأقاموا مهرجانين متعاقبين الأولى فى بغداد عام ١٩٥٢ والثانى فى طهران عام ١٩٥٤ وذلك بمناسبة الاحتفال بالذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس حسب التقويم الهجرى، وقد شاركت مصر بإنجاز تحقيق عمله الضخم "الشفاء"، وصدر على التوالى فى السنوات التالية، ودعت منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة (اليونسكو) عام ١٩٧٨ جميع الدول للاحتفال بالذكرى الألفية لمولده [٧]، وشاركت فى تكريمه عام ١٩٨٠، وأسهمت فى الاحتفال عدد من مدن (الاتحاد السوفيتى السابق) موطنه الأساسى مثل: موسكو، ولينينجراد، ودوشانيه، وطشقند، وبخارى، ولعل المستوى الرفيع الذى تميزت به على وجه الخصوص الاحتفالات بالذكرى الألفية لميلاد ابن سينا (فيما عرف) بالاتحاد السوفيتى يعطى دلالة واضحة على الاحترام العميق .. حيال الفكر الدينى والفلسفى للمسلمين [٨]، فقد توجت الذكرى الألفية لميلاد أبى على بن سينا بنشر مؤلفاته، وكتبه، ورسائله التالية: كتاب المعرفة، الإشارات والتنبيهات، كتاب النفس البشرية، القانون فى الطب وغيرها، كما نشرت كتب خاصة ومؤلفات [٩] بلغت حوالى سبعة عنه.

إن ما قدمه فيلسوفنا، الشيخ الرئيس؛ البخارى مولداً، والعربى لغة، والإسلامى حضارة، والإنسانى فكراً، والعالمى أثراً يوضح مدى إزدهار الحضارة الإسلامية، وتعدد العلوم، وانتشارها، ونضجها، وكثرة العلماء، وأهمية ما أسهموا به فى العلم، والفلسفة فى ذلك القطر الإسلامى بخارى (أوزبكستان) ويمكن أن نتبين ذلك من ذكر العلماء المسلمين الذين تلقى عليهم ابن سينا أو عاصرهم أو تتلمذوا

عليه مثل: أبو عبد الله الناتلى المتفلسف، الذى أخذ عنه المنطق، والهندسة، وعلم النجوم [١٠]، وإسماعيل الزاهد الذى أخذ عنه الفقه [١١]، وأبو بكر أحمد بن محمد البرقى الخوارزمى الذى يخبرنا الفندى بتتلمذ ابن سينا عليه فى اللغة، والأدب، والذى ألف له كتابا الحاصل والمحصول "والبر والإثم" [١٢]، وأخذ الطب عن كل من أبى سهل المسيحى، وأبى منصور الحسن بن نوح القمرى [١٣]، ومن معاصريه الأعلام كل من: مسكويه، والبيرونى، وأبو القاسم الكرمانى، وأبو نصر العراقى، وأبو الخير بن الخمار [١٤]، وإذا أضفنا إلى هؤلاء تلاميذه أمثال: أبو عبد الله الجوزجانى راوى سيرته وسره الأمين وتلميذه المقرب[١٥] وأبو الحسن بهمينار بن المزربان الأذربيجانى وأبو عبد الله المعصومى، وسليمان الدمشقى، وأبو منصور بن زيلا، وأبو القاسم عبد الرحمن النيسابورى، والسيد عبد الله بن يوسف شرف الدين الإيلاقى، وأبو الحسن العروضى الذى ألف له ابن سينا كتاب الحكمة العروضية، وأبو الحسين السهلى وزير على بن مأمون أمير كركانج، فإن دلالة ذلك تتحدد فى إزدهار العلم والفلسفة فى ظل الحضارة الإسلامية فى هذه المنطقة فى عصر ابن سينا مما دعا سعدييف إلى أن يطلق على هذه الفترة "عصر الإنسانية" حيث "نجد الباحثين يطلقون على إزدهار الحضارة التى يمثلها ابن سينا اسم عصر النهضة الإسلامية أو الشرقية" [١٦].

لقد كان ابن سينا تعبيراً واضحاً، ومثالاً بارزاً، ونموذجاً للفيلسوف الموسوعى الذى أحاط بعلوم عصره، لم يترك علم من العلوم إلا وقدم لنا فيه إنتاجاً، متميزاً ويكفى أن نراجع قائمة مؤلفاته التى أحصاها كل من الأب قنواتى فى العربية والدكتور محقق مهدوى فى الفارسية وتجاوزت المائتين خمسة وسبعون عملاً، ومن هنا فقد كثرت الدراسات حول الشيخ الرئيس وفلسفته، وتعددت بحيث يمكن القول إنه لا يوجد قضية من القضايا التى عالجها ابن سينا إلا وتناولها الباحثون بالبحث والدرس، والتحليل والتحقيق فى شتى مجالات إنتاجه العلمى الذى حظى بكم وافر من الاهتمام فى جوانبه المتعددة، ويكفى أن نشير إلى نماذج من هذه الدراسات حتى يتبين لنا مقدار إبداعه الذى حفز ولا يزال يحفز الباحثين من كافة الأقطار لتعمق فكر، وعلم، وفلسفة هذه الشخصية الخصبة متعددة الجوانب.

ونذكر فى البداية نماذج من الأبحاث التى تمت فى مجال الطب عند ابن سينا ميدان تفوقه الأول، فقد حققت بعض مؤلفاته [١٧] وترجمت وطبعت عدة مرات فى لغات مختلفة منذ ترجم كتابه "القانون" فى الطب إلى اللاتينية حتى اليوم، وتعددت الندوات حول دور ابن سينا فى مجال الطب، حيث أقامت منظمة الطب الإسلامى ندوة بمناسبة مؤتمرها الأول الذى يوافق الذكرى الألفية للفيلسوف الطبيب الشيخ الرئيس فى الفترة من ١٢- ١٦ يناير ١٩٨١ تعددت فيها الأبحاث، حول الطب السينوى، وكذلك أقام معهد التراث العلمى العربى بجامعة حلب المؤتمر الخامس لتاريخ العلوم عند العرب للاحتفال بذكرى "أمير الأطباء"، هذا بالإضافة إلى عدد كبير من الأبحاث المتفرقة حول ابن سينا الطبيب [١٨].

وتناول العديد من الباحثين جوانب فلسفة ابن سينا الطبيعية، ونظرياته فى الطبيعيات، ونظرية المكان فلسفته [١٩]، كما خصصت عدة دراسات للإدراك الحسى وعلم النفس عند الفيلسوف [٢٠]، بالإضافة للكتابات المختلفة حول فلسفته ككل [٢١]، أو مؤلفاته أو المنطق السينوى، أو الإلهيات، أو التصوف، أو أثره على الغرب اللاتينى.

ومن المفيد أن نعرض للدراسات السابقة التى تناولت الأخلاق عند ابن سينا، وهو مجال قد يبدو للوهلة الأولى قلة الاهتمام بالبحث فيه؛ للظن بأن الشيخ الرئيس ليس فيلسوفاً أخلاقياً من نمط الفارابى، أو مسكويه، أو الغزالى لقلة كتاباته فى الأخلاق، ومع هذا نجد عدداً ليس بالقليل من الأبحاث التى تدور حول بعض الجوانب أو النظريات الأخلاقية عند ابن سينا ــ كما سيتضح من تحليل هذه الدراسات ــ نجد أنها ليست دراسات متخصصة فى ابن سينا، بل دراسات عامة تتناول "المذاهب الأخلاقية فى الإسلام" كما لدى عبد الحى قابيل [٢٢] ، "أو مذاهب السعادة" عادل العوا [٢٣]، أو تعرض للمذاهب الأخلاقية اليونانية وأثرها على الفلاسفة المسلمين حيث يجعل منه ناجى التكريتى أفلاطونيا فى "الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام [٢٤]، وتجعل منه أسمهان شلبى أرسيطاً فى بحثها "نظرية الوسط الأخلاقية عند أرسطو وأثرها على فلاسفة الإسلام [٢٥]، كما يجعل منه كاردى فوا، وهنرى كوربان ويتابعهما جميل صليبيا، فيلسوفاً اشراقياً فيضياً أفلاطونياً [٢٦]، هذه عن الدراسات الأخلاقية أو الدراسات التى أولت قدراً من

الاهتمام بالجانب الأخلاقى عند ابن سينا فى سياق دراسات عامة، وهناك إشارات للجوانب الأخلاقية لدى الشيخ الرئيس نجدها لدى جميل صليباً، وتيسير شيخ الأراض، وأحمد فؤاد الأهوانى، وأخيراً أبحاث خصصت لأحد المفاهيم، أو النظريات الأخلاقية عنده، وهى أكثر تخصصاً تبحث فى "نظرية الخير عند ابن سينا" جميل صليباً (٢٧)، أو "اللذة"، إبراهيم بيومى مدكور (٢٨)، أو "الحب والخير والجمال" أبو العلا عفيفى (٢٩)، أو "النزعة الإنسانية" زهـدى جـار الله (٣٠)، أو "السعادة" محمد مصطفى حلمى، وجميل صليباً، وعادل العوا (٣١)، أو تدور حول "الخير والشر فى فلسفته (٣٢).

هناك إذن عدد كبير من الأبحاث التى تناولت أحد الجوانب أو المفاهيم الأخلاقية عند ابن سينا وهى كما سبق أن ذكرنا إما دراسات عامة تدرج ابن سينا فى سياق أوسع، أو تفسر أخلاق الشيخ الرئيس تفسيراً خاصاً ينحنى به منحنى يونانياً، أو شيعياً، أو صوفياً؛ إلا من الملاحظ أن الكتابات التى تهتم أساساً بالأخلاق الإسلامية لم تتوقف أبداً أمام كتابات ابن سينا الأخلاقية. والسؤال الأساسى هنا هو هل هناك فلسفة أخلاقية عند ابن سينا؟ وإذا كان لدى الشيخ الرئيس إنجازات فى مجال الأخلاق فأين يمكن أن نلتمسها؟ وما هى طبيعة هذه الأخلاق ؟ هل تفسر تفسير جزئياً حسب كل عمل من أعماله على حده؟ أو يمكن أ ن تقدم لنا رؤية كلية لفلسفة ابن سينا؟ هذه الأسئلة تمثل محاور البحث الحالى.

وعلينا قبل أن نعرض للأخلاق عند ابن سينا أن نتوقف أمام مسألتين: الأولى هى ما يثيرها بعض الباحثين حول وجود تناقض بين آراء ابن سينا الفلسفية حيث نجده فى بعض المواضع مثالياً وبعضها مادياً أو قريباً من المادية (٣٣)، وتناقض بين آرائه الفلسفية التى تنحنى منحنى صوفياً وكتاباته العلمية، وبين كتاباته عامة، وحياته. القضية إذن هى إلى أى مدى تتفق سيرة ابن سينا التاريخية، ونتائج أبحاثه العلمية، وفلسفته، فالعلاقة بين حياته المليئة بالجهد والمثابرة والتنافس العلمى مع أعلام عصره، والصراع السياسى بينه وبين خصومه من جانب، والنسق الفلسفى الذى قدمه لنا، والذى يتجاوز صياغة الفلسفة اليونانية وتقديمها فى البيئة الإسلامية إلى إنتاج فلسفة خاصة أطلق عليها الفلسفة المشرقية؛ تحاول "الأنصاف" بين فلسفة المشرق والمغرب، وهى النظرة التى نحاول أن نتبناها فى بحثنا الحالى.

وتؤدى كل من هاتين النظرتين إلى نتيجة مرتبطة بها ومتسقه معها خاصة فى مجال الأخلاق، فالنظرة الأولى التى تتناول أعمال الفلاسفة المسلمين بمعايير الفلسفة اليونانية تتوقف أمم أسماء معينة تعدهم الممثلين للفلسفة الخلقية أو هم فلاسفة الأخلاق عند المسلمين مثل: مسكويه وإخوان الصفاوالغزالى، ولا نجدها لديها مكاناً لابن سينا فهو لا يعد بهذا المقياس فليسوفاً أخلاقياً، والنظرة الثانية التى تحاول أن تقرأ فلسفة ابن سينا قراءة تاريخية كلية، رابطة بين وقائع حياة الفيلسوف، وتطور أعماله عبر رؤيته الكلية للفلسفة، وطموحه إلى تقديم فلسفة متمايزة.

وتنقلنا هذه القضية إلى المسألة الثانية المتعلقة بتحديد كتابات الفيلسوف الأخلاقية، هل هى تقتصر على رسالة الأخلاق فقط ويضاف إليها أحياناً بعض أنماط الإشارات والتنبيهات أو تشمل مجمل فلسفه الشيخ الرئيس؟ إننا لا نستطيع أن نكتفى بذكر بعض المؤلفات المحدودة التى قدمها الباحثين باعتبارها تمثل فلسفة ابن سينا فى الأخلاق لكننا سنحاول تتبع أقوال الفيلسوف من أجل تقديم بيان بالكتب، والفصول، والرسائل التى تناول فيها الأخلاق، والصعوبة هنا تتمثل فى كون الأخلاق ترتبط عند ابن سينا بعدة مجالات ميتافيزيقية، وآلهية، وطبيعية، ونفسية، ومن هنا نترك للفيلسوف أن يحدد لنا أولاً مواضع كتابه حتى يمكن أن نعرض لها بالتحليل والمناقشة.

إذا استثنينا كتاباً مفقوداً يحمل دلالة مهمة هو كتاب "البر والإثم" فى الأخلاق لأننا لم نعثر عليه لضياع نسخته الوحيدة التى كتبها ابن سينا لأبو بكر أحمد بن محمد البرقى [٣٤]، فإن الدلالة تبقى وهى العنوان الذى أعطاه ابن سينا للكتاب، وتحدد فى مفاهيم واصطلاحات عربية متميزة تماماً عن اصطلاحات الأخلاق اليونانية إذا استثنينا ــ للأسف ــ هذا الكتاب لضياعه يتبقى لدينا كتابات أخلاقية خالصة مثل: رسالة الأخلاق [٣٥]، رسالة فى السعادة [٣٦]، رسالة فى دفع الغم من الموت [٣٧]، رسالة فى العشق [٣٨]، رسالة فى القضاء والقدر [٣٩]، رسالة فى معرفة النفس وأحوالها [٤٠]، رسالة فى القوى الإنسانية [٤١]، ورسالة فى أقسام العلوم العقلية [٤٢]، ورسالة فى السياسة [٤٣] بالإضافة إلى رسالة العهد [٤٤] وبعض فصول الإشارات والتنبيهات [٤٥]، ورسائله الرمزية مثل: رسالة الطير، وحى ابن يقظان،

وسلامان وأبسال[٤٦]، وعلينا إن نجد طريقنا بين هذه الأعمال لنعرض فهم ابن سينا لطبيعة الأخلاق وتعريفها وتحديد مجالها وموضوعها وعلاقتها بفلسفته ككل.

ومن الطبيعى أن نجد لدى الشيخ الرئيس متابعة لسابقيه من الفلاسفة اليونان والمسلمين، إلا أن الوقوف عند ذلك يؤدى إلى رد إنجاز الفيلسوف إلى عناصر خارجية ينتج عنها، الاكتفاء بالقول بأرسطيته، أو أفلاطونيته، أو متابعته للفارابى، إلا أننا لو رجعنا إلى مؤلفاته وتناولناها فى سياقها العام وحددنا علاقة الأخلاق بمجمل فلسفته ربما نكون على الطريق الصحيح فى تحديد الأخلاق السنيوية وتمايزها.

ومقابل تأكيد البعض على قلة عناية ابن سينا بالأخلاق [٤٧]. نستطيع أن نحدد له العديد من الكتابات الأخلاقية تتناثر بين ثنايا مؤلفاته، علينا أن نرجع إليها من أجل تحديد موقع وعلاقة الأخلاق بمجمل فلسفته.

فى بداية سفره الضخم "الشفاء" وبعد أن ذكر العلوم المختلفة التى تناولها بالبحث فى الفصل الذى أطلق عليه "فى الإشارة إلى من يشتمل عليه الكتاب" يقول: "ختمت الكتاب بالعلم المنسوب إلى ما بعدها الطبيعية .. مشاراً فيه إلى جمل من علم الأخلاق، والسياسات، إلى أن أصنف فيها كتاباً جامعاً مفرداً" [٤٧].

ولا ندرى بالتحديد إلى ما تعود هذه الإشارة الأخيرة؟ وهل تم إنجازها أو لا، وهل المقصود بها ما كتبه تحت عنوان "البر والإثم"، أم رسالته فى الأخلاق، أو فى ذهنه تصور ما للأخلاق لم ينجزه بعد؟ فى ظنى أن هدف ابن سينا هو إكمال تناول بقية العلوم (العملية) التى لم يتناولها فى الشفاء، ولم يوفها حقها، سواء فى موسوعته الضخمة، أو فى رسالته الصغيرة التى تحدد إطار هذه الموسوعة ونقصد بها رسالة فى أقسام العلوم العقلية، وهو فى كلا العملين، وكذلك فى معظم أجزاء رسالته فى الأخلاق يتابع أرسطو فى فلسفته العامة من جهة وفى فهمه للأخلاق التى يجعل منها أحد العلوم العملية من جهة ثانية.

ونلتمس لدى ابن سينا ربطاً للأخلاق بالنفس. كما نجد ذلك فى الجزء الخاص بالنفس من كتاب الشفاء، ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها [٤٩]

فالنفس ترتبط بالفضائل، وقوى النفس تتلائم مع مستويات الفضائل التى تلائمها. كما ترتبط نظرية ابن سينا الأخلاقية بمجمل فلسفته؛ خاصة الإلهيات، حيث يرتبط رأى الشيخ الرئيس فى السعادة برأيه فى الخالق والعناية الإلهية (٥٠) كذلك نجد ارتباطاً قوياً بين الأخلاق والتصوف فى رسالة العهد، والإشارات والتنبيهات وأيضاً بين الأخلاق والسياسة.

إن الأخلاق جزءا من العلوم العملية فى تقسيم ابن سينا للعلوم، فهى نظرية وعملية، "والقسم العملى ليس الغاية فيه حصول الاعتقاد اليقينى بالموجودات، بل ربما يكون المقصود فيه حصول صحة رأى فى أمر يحصل بكسب الإنسان ليكتسب ما هو الخير منه، فلا يكون المقصود حصول رأى فقط بل حصول رأى لأجل عمل فغاية النظرى هو الحق وغاية العملى هو الخير" (٥١).

ومهمة علم الأخلاق أن يعرف به الإنسان كيف ينبغى أن تكون أخلاقه، وأفعاله حتى تكون حياته الأولى، والأخرى سعيدة (٥٢). ويوضح لنا فى رسالة السياسة أن أول ما ينبغى أن يبدأ به الإنسان من أصناف السياسة، سياسة نفسه، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا من خلال المعرفة: معرفة النفس، ومعرفة الغير، ولكى يعرف الإنسان أخلاق نفسه لابد له من اتباع طريقين الأول أن يحاول معرفه نفسه بنفسه، أما الثانى، فهو أن يعرف نفسه من خلال الأخرين المتصلين به. فأول واجبات الإنسان حينما يريد أن يسوس نفسه هو أن يعلم أن له عقلاً ونفساً وإذا كانت النفس أمارة بالسوء، على العقل إلا يتركها على ما هى عليه بل يجب عليه أن يسوسها ولا يتم ذلك إلا بمعرفة مقاصدها للقيام بإصلاحها.

إلا أن محاولة الإنسان معرفة أخلاقه بنفسه غير موثوقة، لهذا لابد له من أن يلجأ إلى بعض إخوانه حتى ينظر إلى نفسه وهى منعكسة فى مرآة نفوسهم فيرى حسن أفعاله حسناً وسيئها سيئاً، وبعد أن يتمكن المرء من معرفة أخلاقه حق المعرفة لابد له من أن يلجأ إلى سياسة يسوس بها نفسه ويقوم بها أخلاقه، وهذه هى سياسة الثواب والعقاب، الثواب يلجأ إليه حين تحسن طاعة النفس، ويسلس أنقيادها فتميل نحو الفضائل، وتتجنب الرذائل (٥٣).

فالأخلاق هى تحقيق الكمال، فالمعتنى بأمر نفسه المحب لمعرفة الفضائل وكيفية اقتنائها لتزكو به نفسه، ومعرفة الرذائل وكيفية توقيها لتتطهر عنها نفسه، المؤثر لها أن تسير بأفضل السير فيكون قد وفى إنسانيته حقها من الكمال المستعد به للسعادة الدنيوية والأخروية، يجب عليه تكميل قوته النظرية بالعلوم المحصلة وتكميل قوته العملية بالفضائل التى أصولها العفة والشجاعة والعدالة المنسوبة كل فضيلة منها إلى قوة من قواه وتجنب الرذائل التى بإزائها (٥٤).

يرى ابن سينا أن الفضائل والرذائل متعددة إلا أنه يمكن تحديدها حسب القوى النفسانية الثلاث وهى: الشهوانية، والغضبية، والتمييزية (الناطقة) فتكون هناك ثلاثة مجموعات من الفضائل، يقابل كلاً منها مجموعة من الرذائل، بيد أن على رأس هذه الفضائل؛ فضيلة العدالة وهى الفضيلة التى تنسب إليها جميعاً عندما تستكمل كل مجموعة منها بفضيلتها وفروعها التى هى كالأنواع لها أو كالمركب منها(٥٥) وسنعرض لهذه الفضائل والرذائل المقابلة لها.

وهو يحدد لنا العفة، والسخاء، والقناعة، وفضائل، القوة الشهوانية، وفضائل الشجاعة، والصبر، والحلم، والعفو، والصفح، والتجاوز ورحابة الباع، وكتمان السر، منسوبة إلى القوة الغضبية، والحكمة، والبيان، والفطنة، وإصابة الرأى، والحزم، والصدق، والوفاء، والرحمة والحياء، والود، وعظم الهمة، وحسن العهد، والتواضع إلى القوة التمييزية.

ويقدم لنا ابن سينا تعريفاً لهذه الفضائل حيث يحدد لنا فى رسالة الأخلاق عشرون فضيلة معرفاً بكل منها وهو نفس ما فعله يحيى بن عدى فى كتابه تهذيب الأخلاق(٥٦). ومن هذه التعريفات التى يقدمها لنا الشيخ الرئيس.

العفـــة: وهى أن تمسك عن الشره إلى فنون الشهوات المحسوسة من المأكل والمشارب والمناكح والانقياد لشىء من الشهوات بل تقهرها وتصرفها بحسب الرأى الصحيح.

القناعة: أن تضبط قوتها عن الاشتغال بما يخرج عن مقدار الكفاية ومبلغ الحاجة من المعاش والأقوات المقيمة للأبدان.

السخاء : أن تسلس قوتها لبذل ما جوزه من الأموال التى لأهل جنسه إليها حاجة وحين المواساة بما يجوز أن يواسى به.

الشجاعة : هى الإقدام على ما يجب من الأمور التى تحتاج إلى أن يعرض الإنسان نفسه بها لاحتمال المكاره والاستهانة بالآلام الواصلة إليه منها.

الصبر : أن تضبط قوتها عن أن يقهرها ألم مكروه ينزل بالإنسان ويلزم فى علم العقل اجتنابه حتى لا يتناوله على غير وجهه.

الحلم : هو الإمساك عن المبادرة إلى قضاء وطر الغضب فيمن يجنى عليه منباه يصلى مكروها إليه، وقد يسمى هذا كرماً، وصفحاً، وعفواً، وتجاوزاً، وتثبتاً واحتمالاً، وكظم غيظ.

ورحب الباع (سعة الصدر) : هو أن لا تدع قوة التجلد عند ورود الأحداث المهمة على الإنسان واختلاجها فـــى قلبه.

وكتمان السر هو أن تضبط قوة الكلام من الإنسان عن إظهار ما فى ضميره، ومما يضر به إظهار، وإبداؤه قبل وقته.

أما فضائل القوة التمييزية فأفضلها العلم، وهو أن يدرك الأشياء التى من شأن العقل الإنسانى أن يدركها إدراكاً لا يلحق فيه خطأ ولا زلل فإن كان ذلك بالحجج اليقينية والبراهين الحقيقية سمى حكمة.

والحياء هو أن يحسن ارتداع النفس عن الأمور التى يقبح تعاطيها والإقدام عليها لملاحظة ما ينتج عن ارتكابها من قبح الأحدوثة.

عظم الهمة ألاّ يقتصر عن بلوغ غاية من الأمور التى يزداد بها فضيلة وشرفا حتى تسمو إلى ما وراءها مما هو أعظم قدراً وأجل خطراً.

والحقيقة أن هذه الفضائل لا يمكن اعتبارها قيم موضوعية ثابتة قائمة فى الخارج وكذلك فهى ليست قيماً ذاتية تنسب إلى الشخص الفاعل الأخلاقى بقدر ما هى ممارسة عملية، وجهد مستمر لتحديد القدر الملائم من هذه القيم (الفضائل) للذات أو ما أطلق عليه الوسط، أو الوسط الأخلاقى الذى يجعل من الموازنة بين رذيلتين

فضيله. يقول ابن سينا: "والذى يجب على الإنسان فى ذلك هو تحصيل هذه الفضائل المذكورة وتجنب الرذائل التى بإزاء كل واحدة منها. وذلك أن أكثر هذه الفضائل بل هو الوسائط بين الرذائل، والفضيلة منها وسط بين الرذيلتين اللتين هما كالإفراط والتفريط [٥٧].

ويعطى لنا عدة أمثلة تطبيقية لذلك: فالعفة وسط بين الشرف والشبق، والسخاء وسط بين البخل والتبذير، والعدالة وسط بين الظلم والانظلام، والقناعة وسط بين الحرص والاستهانة، والشجاعة وسط بين الجبن والتهور.

ويجب تجنب الرذائل المضادة للفضائل المذكوره وهى: الحسد، والحقد، وسرعة الانتقام، والجهل، والعجز، والعى، الغدر، والخيانة، والوقاحة، وصغر الهمة، وسؤ العهد، والصلف، والتكبر، والجور.

ويبين لنا ابن سينا كيفية اكتساب الفضائل، وتجنب الرذائل، والأساس فيه أن نعلم أن كل إنسان مفطور على قوة يفعل بها الأفعال الجميلة، وبتلك القوة يفعل الأفعال القبيحة، والأخلاق كلها، الجميل منها والقبيح هى مكتسبة، ويمكن الإنسان متى لم يكن له خلق حاصل أن يحصله لنفسه، ومتى صادف أيضاً نفسه على خلق حاصل أن ينتقل بإرادته إلى ضد ذلك الخلق والذى به يحصل الإنسان لنفسه الخلق الجميل ويكتسبه متى لم يكن له، أو ينقل نفسه عن خلق صادف نفسه عليه هو العادة، وأعنى بالعادة تكرار فعل الشىء الواحد مراراً كثيرة، فإن الخلق الجميل إنما يحصل عن العادة [٥٨].

وينفى ابن سينا أن تكون السعادة هى اللذات الحسية. وهو يوضح لنا فى الفصل الأول من النمط الثامن من الإشارات والتنبيهات ذلك "إنه قد سبق إلى الأوهام العامية أن اللذات القوية المستعلية هى الحسية، وأن ما عدها ضعيفة وكل خيالات غير حقيقية[٥٩] ... فقد بأن أن اللذات الباطنة مستعلية على اللذات الحسية[٦٠]، ويبين فى الفصل الثالث "إن اللذة هى إدراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك .. والألم هو إدراك ونيل لوصول ما والمدرك إنه شر" [٦١] إلا أنه ينبه إلى أن الخير والشر نسبيان يختلفان باختلاف الأشخاص يقول: "وقد يختلف

الخير والشر بحسب القياس إما إلى الشهوة، أو إلى العقل وكل خير هو خير بالقياس إلى شيء ما فهو الكمال الذى يختص به وينحوه باستعداده الأولى".

ويربط ابن سينا بين الطب والأخلاق. فالطب السينوى خاصة مبدأ الأخلاط HUMORISM مرتبط تمام الارتباط بنظريته الأخلاقية، وفى تحديد مضمون الفضيلة الأخلاقية، جوهرها فى الوسط العدل. فقد اعتقد ابن سينا أن فى مقدور الجسم ضبط التوازن بين الأخلاط. وهذا الذى يميز حالة الصحة، وليست وظيفة الطب فى رأيهم أكثر من تقديم العون على تحقيق ذلك التوازن فى حالة اختلاله ليعمل الجسم بصورة سليمة. وكما أن المتوسط فيما يكتسب بـه الإنسان الصحـة، أويحفظ عليها الصحة إنما يقدر بأحوال الأبدان التى يعالج ويقدر ذلك بحسب الأزمان، كذلك المتوسط فى الأفعال إنما يقدر بحسب الحين، وبحسب المكان، وبحسب من منه يكون الفعل، وبحسب ما من أجله يكون الفعل، وبحسب ما فيه الفعل. وكما أن الطبيب متى صادفه البدن أميل إلى الحرارة أزال عنه بالبرودة، وإذا وجده أميل إلى البرودة أزال ذلك عنه بالحرارة، كذلك متى صادفنا أنفسنا قد مالت إلى الخلق الذى هو من جهة الزيادة، فينبغى أن تزيد ذلك بالذى من جهة النقصان، وإذا صادفناها قد مالت إلى ذلك من جهة النقصان جذبناها إلى الذى من جهة الزيادة، إلى أن نوقفها عن الوسط بحسب تحديدنا الوسط (٦٢).

وعلى ضوء ربط ابن سينا الأخلاق بالطب أو النفس بالبدن نستطيع تحديد طبيعة الأخلاق وتعريفها عنده كما جاء فى رسالة الأخلاق، يقول: "الخلق هيئة تجذب النفس الناطقة من جهة انقيادها له وغير انقيادها له. فإن العلاقة التى بين النفس والبدن توجب بينهما فعلاً وانفعالاً، والبدن بالقوى البدنية يقتضى أموراً، والنفس بالقوة العقلية يقتضى أموراً مضادة لكثير منها، فتارة تحمل النفس على البدن فتقهره، وتارة تسلم البدن فيمضى فى فعله"، (٦٣) والخلاصة أن سعادة النفس فى كمال ذاتها من الجهة التى تخصها هو صيرورتها عالماً عقلياً، وسعادتها من جهة العلاقة التى بينها وبين البدن أن يكون لها الهيئة الاستعلائية (٦٤).

تلك صورة فيلسوف مسلم عاش وأنتج فى ظل الحضارة العربية الإسلامية وقدم لنا مؤلفات مُهمة فى الطب والفلسفة والأخلاق وتبين لنا هذه الصورة عطاء الحضارة الإسلامية للعالم.

الهوامش والتعليقات

١- د. محمد زهير البابا: مقدمة تحقيق مؤلفات ابن سينا الطبيعة، معهد المخطوطات العربية، ومعهد التراث العلمي العربي بجامعة حلب ١٩٨٤ المقدمة ص: ك.

٢- انظر على وجه الخصوص: بطرس البستاني: دائرة معارف البستاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، مادة ابن سينا، وعمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، دار إحياء التراث العربي، بيروت ج٤ ص ٢٠، والبيهقي تاريخ حكماء الإسلام، تحقيق كرد علي، دمشق ١٩٧٦ ص ٥٢.

٣- يمكن التعرف على سيرة حياة الشيخ الرئيس من خلال المعلومات الموثوقة (لكن غير الكافية) التي نقلها المؤرخين كالبيهقي في تتمة صوان الحكمة، والقفطي في أخبار العلماء بأخبار الحكماء، وابن أبي أصيبعة في عيون الأنباء في طبقات الأطباء، وابن خلكان في وفيات الأعيان، والكاشي على هامش نزهة الأرواح للشهر زوري، وقد اعتمدت هذه الروايات على سيرة حياته التي أملى بنفسه شطراً منها على تلميذه الجوزجاني (من الطفولة حتى عام ١٠١٢) أما الشطر الأخر فأكمله الجوزجاني بنفسه بعد موت أستاذه منذ ذلك التاريخ حتى وفاته، وإلى جانب ذلك يذكر الدكتور محمد ثابت الفندي ـــ في تعليقه على مادة ابن سينا التي كتبها دي بور في دائرة المعارف الإسلامية ـــ ترجمة أخرى كتبها النظامي العروضي السمرقندي في (جهار مقالة). وتلقى هذه الترجمة مع ما جاء في كتاب الكامل لابن الأثير، وتاريخ الأولياء لفريد الدين العطار، وكشف الظنون لحاجي خليفة ضوءاً جديداً على ما خفي من جوانب حياة الشيخ الرئيس، انظر أيضاً أحمد غسان سبانو: ابن سينا في دوائر المعارف العربية والعالمية، دار قتيبة، دمشق ١٩٨٤.

٤- يحيى أحمد الكاشي: نكت في أحوال الشيخ ابن سينا،تحقيق د. أحمد فؤاد الأهواني، منشورت المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٥٢ ص ٩

٥- د. محمود ناظم نسيمي: أوطان ابن سينا ولسانه وإيمانه، أبحاث المؤتمر السنوي الخامس لتاريخ العلوم عند العرب، منشورات جامعة حلب ١٩٨٣ ص ٢٣٧.

٦- المصدر السابق ص ١٣٨.

٧- وقد خصصت اليونيسكو العدد ٢٣٣ من مجلة رسالة اليونيسكو لابن سينا، وأصدرت اللجنة الوطنية للتربية والعلم والثقافة اليونيسكو بلبنان مجموعة أبحاث الذكرى الألفية لمولد الشيخ الرئيس، والتي تتضمن أبحاث الأساتذة: د. فريد جبر: العقل الفعال عند

ابن سينا، د. عمر فروخ: ابن سينا العالم، د. فيليب سالم: ابن سينا الطبيب، د. معن زيادة: الفكر الصوفى عند ابن سينا، د. ماجد فخرى الإلهيات عند ابن سينا، د. رضوان السيد: ابن سينا المفكر السياسى الاجتماعى، د. هشام نشابة التربية والتعليم عند ابن سينا، وقد صدرت عن مؤسسة نوفل ببيرون لبنان ١٩٨١ كما خصصت مطبوعات اليونيسكو ملحقاً يضم عدة دراسات عن العيد الألفى لمفكر عظيم فى العدد الأول من مجلة ثقافات، القاهرة ١٩٨٣ ص ٢٧٥ - ٣٣٠.

٨- ما ريينا سبتيانيانس (محرر) مقدمة كتاب: التراث الفلسفى الإسلامى، فى أبحاث سوفيتية، دار الفارابى، لبنان ١٩٧٨ ص ٧.

٩- نذكر من هذه المؤلفات :

أ سيموف: ابن سينا فى تاريخ الحضارة، مجلة قضايا الفلسفة العدد ٧ عام ١٩٨٠.

م دينور شويف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دوشانيه عام ١٩٨٠.

أ. م يوجودنيوف: عصر ابن سينا وتشكل آرائه العلمية، فى كتاب ابن سينا دانش ــ نامة، ستالين أيار ١٩٥٧.

جمعييف ف. ل: الجراحة السنيونه ومصادرها التاريخية، طشقند ط٢، ١٩٧٩.

زافادوفسكى ى. ن: الفارابى وابن سينا. ضمن الفارابى وإبداعه العلمى موسكو ١٩٧٥.

زافادوفسكى ى. ن. أبو على ابن سينا، دار شانية.

سعدييف : ابن سينا كمنسق للعلوم القروطسية، أكاديية العلوم السوفيتية، العدد ١١ عام ١٩٨٠.

سعدييف : قائمة أعمال ابن سينا وترتيبها الزمنى، مختارات ابن سينا موسكو ١٩٨٠

يفغيفا فرولوفا: مشكلة المنهج فى تراث ابن سينا، ضمن كتاب التراث الفلسفى الإسلامى فى أبحاث سوفيتية، ترجمة محمد هلال وأخرون.

الكسندر اغناتكو: السياسة كنظرية للنشاط البشرى ابن سينا ضمن كتابه بحثاً عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية فى الفلسفة العربية الإسلامية، ترجمة د. توفيق سلوم، دار التقدم، موسكو، ١٩٩٠ بالإضافة إلى مادة ابن سينا فى دائرة المعارف الروسية، ومادة ابن سينا التى كتبها أ. موجودنيوف فى الموسوعة الفلسفية، ارثو سعدييف: ابن سينا: دراسات فى الفكر العربى الإسلامى، تعريب د. توفيق سلوم، دار الفارابى، بيروت، لبنان ١٩٨٧.

انظر مادة ابن سينا فى دائرة المعارف الروسية ص ١٢٧-١٢٩، وفى الموسوعة الفلسفية صفحات ١٣٠ - ١٣٣ من كتاب أحمد غسان سبانو: ابن سينا فى دوائر المعارف العربية والعالمية.

١٠- انظر سيرة ابن سينا الفلسية فى الكاشى ص ١٠، والبيهقى: تاريخ حكماء الإسلام ص ٣٧ والشهرزوى: نزهة الأرواح .. ص ٥٣ والقفطى ٢٦٨ وما بعدها.

١١- الكاشى ص ١٠.

١٢- الكاشى ص ١٦.

١٣- انظر حول أبى سهل المسيحى كل من: البيهقى ص ٩٥، والشهر زورى ص ٣١٥ والقفطى ص ٢٦٦.

١٤- انظر فى ذلك د. محمد ثابت الفندى فى تعليقة على مادة ابن سينا، دائرة المعارف الإسلامية.

١٥- راجع سيرة ابن سينا فى الكاشى، ابن أبى أصيبعة، والقفطى، وابن خلكان.

١٦- سعدبيف : ابن سينا ص ٣٧.

١٧- حقق د. محمد زهير البابا من مؤلفات ابن سينا الطبية: كتب دفع المضار الكلية عن الأبدان الإنسانية، الأرجوزة فى الطب، وكتاب الأدوية القلبية، جامعة حلب ١٩٨٤.

١٨- فقد كتب د. فيليب سالم ابن سينا الطبيب، وعمر فروخ عن ابن سينا العالم فى ابن سينا، مؤسسة نوفل، بيروت، لبنان ١٩٨١، وكذلك كل من: جمعييف الجراحة السنيوية ومصادرها التاريخية، طشقند ١٩٧٩ ويوجودنيوف: عصر ابن سينا وتشكل آرائه العلمية فى دانش تامه، ستالين ابار ١٩٥٧.

١٩- انظر د. محمد عاطف العراقى: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة ودينورشريف: الفلسفة الطبيعية عند ابن سينا، دوشانبه ١٩٨٠ وبولخماير مختار: نظرية الطبيعيات عند ابن سينا، دار الحداثة، بيروت ١٩٨٦، حسن مجيد العبيدى: نظرية المكان فى فلسفة ابن سينا، دار الشئون الثقافية العامة، بغداد ١٩٨٧.

٢٠- د. محمد عثمان نجاتى: الإدراك الحسى عند ابن سينا، دار المعارف، القاهرة ط٢ ١٩٦١ ط٢ بيروت.

٢١- كاردى فوا: ابن سينا، ترجمة عادل زعيتر، دار بيروت للطباعة والنشر ١٩٧٠، تيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا، دار الأنوار، بيروت، لبنان ١٩٦٧، أحمد فؤاد الأهوانى: ابن سينا، دار المعارف، بمصر ١٩٥٨، عباس محمود العقاد:

الشيخ الرئيس ابن سينا، دار المعارف، بمصر ط٢، الأب بولس مسعد: ابن سينا الفيلسوف، مطبعة الاتحاد، بيروت ١٩٣٧.

٢٢- د. عبد الحى قابيل: المذاهب الأخلاقية فى الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة ١٩٨٤.

٢٣- د. عادل العوا: مذاهب السعادة، دار الفاضل، دمشق ١٩٩١ ص ٩٤-٩٩.

٢٤- د. ناجى التكريتى: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، بيروت لبنان ١٩٨٢ ص ٣١٨-٣٣٥.

٢٥- أسمهان شلبى: نظرية الوسط الأخلاقية عند أرسطو وأثرها على فلاسفة الإسلام، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة ص ١٧٤-٢٠٢.

٢٦- كاردى فوا: المرجع السابق ص ٢٦٥ - ٢٨٥، وهنرى كوربان: تاريخ الفلسفة الإسلامية ترجمة نصير مروة وحسن قبيسى، منشورات عويدات، بيروت لبنان.

ود. جميل صليباً من أفلاطون إلى ابن سينا دار الأندلس بيروت لبنان ط٣ عام ١٩٨٣ ص ١٢٤-١٤٤.

٢٧- د. جميل صليباً: نظرية الخير عند ابن سينا (الكتاب الذهبى) مطبعة مصر ١٩٥٢.

٢٨- ٢٩- د. إبراهيم مدكور: اللذة والألم عند ابن سينا، مجلة الثقافة، عدد خاص بابن سينا رقم ٦٩١ عام ١٩٥٢ ص ١٠-١٢.

٢٩- د. أبو العلا عفيفى: الحب والخير والجمال عند ابن سينا، مجلة الثقافة عدد ٩٦١.

٣٠- زهدى جار الله: النزعة الإنسانية عند ابن سينا (الكتاب الذهبى) القاهرة ١٩٥٢

٣١- د. محمد مصطفى حلمى: السعادة عند ابن سينا، مجلة الثقافة عدد ٦٩١، جميل صليباً فى كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا، الفصل السادس، د. عادل العوا: مذاهب السعادة، الفصل الثانى من الباب الثانى.

٣٢- د. منى أحمد أبو زيد: مفهوم الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية، دراسة مقارنة فى فكر ابن سينا، وواضح الدعوى العريضة التى يجسمها عنوان العمل رغم أن الموضوع خاص بأبن سينا وليس دراسة الخير والشر فى الفلسفة الإسلامية، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٩١.

٣٣- جاء فى الموسوعة الفلسفية ليادين وورونتال: مادة ابن سينا، أن الفيلسوف احتفظ فى فلسفته بكل العناصر المادية والمثالية فى فلسفة أرسطو ص ٨.

٣٤- الكاشى ص

٣٥- وقد نشرت عدة مرات فى كتابه تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات، أهمها نشرة قسطنطنية ١٢٩٨ هـ ص ١٠٧-١١٠. ونقلها عنها د. ماجد فخرى فى كتابه الفكر الأخلاقى العربى، الأهلية للنشر والتوزيع لبنان ط ٢ ١٩٨٦، ونشره الشيخ محيى الدين صبرى الكردى، القاهرة، وأخيراً نشرة د. حسن عاصى دار قابس بيروت ١٩٨٦ ص ١١٥-١٢٤.

٣٦- ابن سينا: رسالة السعادة ضمن رسائل ابن سينا، حيدر آباد، المعارف العثمانية ١٣٥٣هـ.

٣٧- ابن سينا: دفع الغم من الموت: رسائل ابن سينا فى أسرار الحكمة المشرقية نشرة مهران ليدن ١٨٨٩م.

٣٨- ابن سينا: رسالة فى ماهية العشق، ضمن جامع البدائع، مطبعة السعادة ١٩١٧

٣٩- ابن سينا: رسالة فى القضاء والقدر، المصدر السابق.

٤٠- ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس وأحوالها تحقيق د. ثابت الفندى القاهرة.

٤١- ابن سينا: رسالة فى أقسام العلوم العقلية (ضمن تسع رسائل فى الحكمة والطبيعيات نشرة د. حسن عاصى ص ٨٣-٩٤.

٤٢- ابن سينا: رسالة الحدود: تحقيق وترجمة جواشون المعهد الفرنسى للآثار الشرقية، القاهرة ١٩٦٣.

٤٣- ابن سينا: رسالة السياسة، لويس شيخو: مقالات فلسفية دار العرب للبستانى فى القاهرة.

٤٤- ابن سينا: رسالة العهد "تسع رسائل فى الحكمة والطبيعات": تحقيق د. حسن عاصى، دار قابس، بيروت ١٩٨٦.

٤٥- ابن سينا:الإشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسى، تحقيق د. سليمان دنيا، القسم الرابع ط٢ دار المعارف بمصر ١٩٦٨.

٤٦- لقد اعتمد كل من كاردى فوا فى الفصل العاشر من كتابه عن ابن سينا، وجميل صليباً فى نظرية ابن سينا، فى السعادة فى كتابه من أفلاطون إلى ابن سينا، فى بيان الأخلاق السنيوية، على تحليل هذه القصص الرمزية، انظر الأول ص ٢٧٨ وما بعدها والثانى ص ١٣٧ وما بعدها.

٤٧- "كان نتاج ابن سينا ضخماً تناول فيه شتى المواضيع الفلسفية والطبية واللغوية ... ومن الغريب أن المواضيع الخلقية لم تحظ بكبير عنايته "د. ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى ص ٣٨١، "لم يكن فيلسوفنا معنيا مباشرة بصياغة العلوم العملية التى أولاها سلفه أبو نصر الفارابى اهتماماً كبيراً" سعدييف: ابن سينا ص ٢٦٩.

٤٨- ابن سينا: الشفاء، المدخل، المطبعة الأميرية، القاهرة ١٩٥٢ ص ١١.

٤٩- ابن سينا: رسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها تحقيق د. ثابت الفندى.

٥٠- يربط جميل صليباً، وكاردى فوا الأخلاق بالإلهيات، حيث يعرضاً لتناول ابن سينا للعناية الإلهية فى كتاب الإشارات، ويختتم كاردى فوا حديثه يتناول موضوع المعاد، فمعاد النفس الذى ينطوى على نظرية فى اللذة والألم تناولها ابن سينا فى كتاب النجاة. كاردى فوا ص ٢٧٣- ٢٧٨. وكذلك يعرض لنا الأب بولس مسعد فى الفصل الحادى عشر (العناية الإلهية) والثانى عشر (دخول الشر العالم) والثالث عشر (السعادة والشفاء) فى كتابه ابن سينا، الفيلسوف بيروت ١٩٣٧.

٥١- ابن سينا: رسالة فى أقسام العلوم العقلية (تسع رسائل ..) ص ٨٤.

٥٢- المصدر السابق ص ٨٥.

٥٣- ابن سينا: رسالة السياسة ص٦، ٧، وتيسير شيخ الأرض: المدخل إلى فلسفة ابن سينا ص ٣٣٧ - ٣٤٠.

٥٤- ابن سينا: رسالة الأخلاق (تسع رسائل ...) ص ١١٥.

٥٥- المصدر السابق ١١٥ - ١١٦.

٥٦- انظر يحيى بن عدى: تهذيب الأخلاق، تحقيق جاد حاتم، دار المشرق، بيروت، لبنان.

٥٧- ابن سينا: رسالة الأخلاق ص ١١٩.

٥٨- المصدر نفسه ص ١٢٠.

٥٩- ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، القسم الرابع ص ٧.

٦٠- المصدر نفسه ص ٩.

٦١- المصدر نفسه ص ١١ - ١٢.

٦٢- ابن سينا: رسالة الأخلاق ص ١٢١.

٦٣- المصدر نفسه ص ١٢٢.

٦٤- الموضع نفسه.

القسم الرابع

الأخلاق عند ابن رشد . (تأليف وترجمة)



الأخلاق عند ابن رشد *

دراسة فى العلاقة بين السياسى والأخلاقى

ليس ابن رشد ملكا لأحد، إنه ملك للبشرية كلها. هكذا يردد البعض انطلاقا من دور الفيلسوف العربى المسلم أبى الوليد ابن رشد القرطبى (٥٢٠هـــ- ١١٢٦م/٥٩٥ هـــ-١١٩٨م) باعتباره قمة الفكر الفلسفى العربى فى العصر الوسيط، وكذلك باعتباره الشارح الأعظم للمعلم الأول أرسطو؛ الذى جمع التراث الفلسفى اليونانى السابق عليه، وثالثا باعتباره الممهد للحضارة الأوروبية الحديثة عبر ذلك التراث الفلسفى العقلانى الذى عرف بالرشدية اللاتينية. إنه إذن وسيط عوالم ثلاثة؛ فقد جمع فى عمله التراث الفلسفى العربى اليونانى السابق، ومن خلال ترجمات كتاباته إلى العبرية واللاتينية عرف فى العصور الوسطى والحديثة، إنه ملتقى عوالم ثلاثة: العربية واللاتينية والعبرية وما نتج عنهم من ترجمات أوروبية حديثة. وهو فى ذلك تعبير أصيل عن دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى؛ الذين حفظوا للبشرية نصوص فقد أصلها اليونانى، وأضافوا إليها وشرحوها وعنهم نقلت إلى لغات وحضارات مختلفة[١]. ابن رشد إذن ملك لتاريخ الفكر الفلسفى الإنسانى، ولا تختلف مع أحد على هذه الحقيقة.

أما دعاوى ملكية ابن رشد التى يرددها البعض ـــ عن علم أو جهل ـــ فهى دعاوى زائفة تحتاج إلى فحص وتمحيص ونقاش، فليس لباحث أيا كان أن يتمسح فى الفيلسوف العربى ويجعله إرثا خاصا لنفسه، أو لموطنه، أو لاحلامه المزعومة. ونحن إذ نعرض لهذه الدعوى الباطلة المرفوضة، إنما نناقش ما أورده الباحث الأمريكى اليهودى لورانس ف. بيرمان L.V. Berman الذى حقق وترجم عدد من أعمال ابن رشد فى العبرية، وقدم عنه بعض الدراسات التى ينسب فيها فيلسوفنا إلى ما أسماه الحضارة الشرق أوسطية Middle Eastern Civilization فى دراسته "أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى[٢].

وبيرمان باحث متخصص فى الدراسات الفلسفية العربية، قدم أبحاث عديدة حول ابن رشد، وابن باجة وابن ميمون وغيرهم[٣]، وما ينتظر منه ـــ كالعادة ـــ هو

---

* نشرت هذه الدراسة مع ترجمة دراستنا لورانس ف. بيرومان عن أخلاق ابن رشد فى الملحق الذى أعدته مجلة القاهرة عن ابن رشد، مايو ١٩٩٥، ص ٥٨-٨٨.

رد الإبداع الفلسفى الإسلامى إلى الأصول اليونانية السابقة عليه، وإبراز دور النقلة والمترجمين والشراح اليهود لهذا التراث الفلسفى سواء من اليونانية إلى العربية، أو من العربية إلى اللاتينية عبر العبرية فيما يتعلق بموضوعنا الخاص بأعمال ابن رشد الفلسفية فهو من وجهة نظره ينتمى للتراث الفلسفى اليهودى - وهذا صحيح جزئيا فالفليسوف العربى له الفضل الأكبر على الدراسات الفلسفية فى العبرية ــ هذا إذا كان هناك ما يسمى بهذا الاسم، الذى ما هو إلا جانب من جوانب إبداع هؤلاء المواطنين اليهود ــ رعايا الدولة العربية الإسلامية ــ الذين نشأوا وتعلموا وكتبوا فى ظل حضارة هذه الدولة. ولسنا فى هذا القول عرقيين؛ فما يتضمنه هذا الحكم نجده بالتأكيد ــ مع الاختلاف فى الظزروف والعصر والتوجهات ــ فى حالة أفلوطين Plotinus (ح٢٠٣-٢٦٩م) الفيلسوف المصرى الذى ولد وعاش فى بلدة قوص فى صعيد مصر. ومع ذلك فهو لغة وفلسفة وحضارة ينتمى للتراث الفلسفى والحضارة اليونانية فى عصرها المتأخر(٤). وهذا الحكم ينطبق تماما على كل من عاش وتعلم وأبدع فى ظل الحضارة العربية الإسلامية من جنسيات وديانات ومذاهب مختلفة. فالفلسفة لغة وفكرا هى حضارة أولا وليست دين ولا عرق.

ومن هذه المقدمة التى أظنها ضرورية من أجل تصحيح مغالطات بعض الباحثين الذين يردون كل ما هو فلسفى إلى ما هو سياسى إيديولوجى عرقى ــ ننتقل إلى الدعوة الشرق أوسطية التى ينسب لها بيرمان إبداع الفيلسوف العربى المسلم قاضى قرطبة أبى الوليد بن رشد؛ والتى رددها أربع مرات فى دراسته(٥). ولنناقش هذه القضية تاريخيا وسياسيا وحضاريا. فتاريخيا عاش ابن رشد فى ظل دولة الموحدين، وقد قام بعمله الفلسفى ــ كما نعلم جميعا ــ انطلاقا من رغبة السلطان أبى يعقوب يوسف محمد عبد المؤمن المتفتح للفكر الفلسفى، والذى اراد تلخيص أفكار أرسطو وتقريب أغراضها وتوضيحها فى لغة عربية مفهومة. وفى ظل هذه الدولة التى عاش فيها قاضى قرطبة وقدم أعظم أعماله فى النصف الثانى من القرن الثانى عشر الميلادى عاش غيره من جنسيات وديانات مختلفة ــ وفى أوقات وعصور مختلفة ــ وعملوا فى ظل هذه الحضارة التى فكرت ونطقت وكتبت بالعربية.

وسياسيا لم تكن فى هذا النطاق الجغرافى سوى هذه الدولة ــ بامتدادها وإنجازها ــ والتى دان لها جميع رعاياها بالولاء، بل وبلغ من تسامحها إن ارتفعت

فيها إلى جانب الفلاسفة العرب أسماء غيرهم من جنسيات وديانات مختلفة، الذين دارت كتاباتهم حول نفس المشكلات الفلسفية، وطرحوا للبحث والنقاش نفس القضايا، سواء تعلقت بالميتافيزيقا والألهيات، أوالفيزيقا (الطبيعيات)، أو العلم المدنى (الأخلاق والسياسة)، وإن كنا لا نجد اختلافا كبيرا يذكر – وهذا طبيعى – فيما يتعلق بالطبيعيات والسياسة والأخلاق، ومع ذلك فإننا فى مجال الألهيات، – وهو مجال الاختلاف فى كتابات الفلاسفة – فإننا نجد أن المشكلات التى طرحها علم الكلام الإسلامى، والتى ناقشها الفلاسفة العرب كانت هى الصيغ أو النماذج التى نسج على منوالها الفلاسفة والشراح غير المسلمين ممن عاشوا فى ظل هذه الحضارة.

الخلاصة أنه لم يكن هناك ما يسمى بالحضارة العبرية، وليس ثمة سوى الحضارة العربية الإسلامية. فكيف يجوز لباحث ما أن يجعل من هذه الحضارة العربية لغة والإسلامية عقيدة حضارة شرق أوسطية؟ إلا يعد ذلك تجاوزا للحقيقة والتاريخ، ونقلا للفكر الفلسفى إلى مستوى الأيديولوجى والسياسى؟ والذى يتضح فى هذا السعى المسعور لرد معظم الإنجازات الحضارية المختلفة للشعوب العربية علمية كانت أم أدبية، فنية كانت أم أثارا تاريخية إلى ما يطلق عليه حاليا – وهو ما سمى وليد هذا العقد، وما قبله بقليل – الشرق أوسطية، سعيا وراء تفريغ هذه الحضارة من تاريخها وإبداع أبنائها. وبالمماثلة هل يمكن أن نطلق على الحضارة الحالية فى أسبانيا الحضارة؛ المسيحية أو الإسلامية أو اليهودية، أو نجعلها جزء من الحضارة الأوروبية أو حضارة أمريكا اللاتينية، أنها الحضارة الأسبانية وما ينطبق على الحضارة الأسبانية حديثا ينطبق على الحضارة العربية.

وعلى ذلك يمكن القول أن بن رشد وإن كان قد ترجم وعرف فى اللاتينية والعبرية وغيرها من اللغات هو فيلسوف عربى حضارة ولغة وإبداعا، فماذا قدم لنا هذا الرائد الكبير فيما يتعلق بالحكمة العملية أى الأخلاق والسياسة؟

تتعدد وجهات نظر الباحثين فى تقييم إنجاز ابن رشد: بين من يقصر جهد الفيلسوف على جانب واحد فقط! هو جانب الشارح متغافلين عن إسهاماته الفكرية المتعددة فى مجال الفقه والطب والفلسفة التى نجدها خارج شروحه على أرسطو فى التهافت، والمناهج، وفصل المقال[٦]، بل يتغافلون أيضا عن فلسفته التى بثها فى ثنايا هذه الشروح؛ فابن رشد فى تعامله مع التراث الفلسفى اليونانى يتجاوز ليس فقط

بعض الترجمات العربية غير الدقيقة لأعمال أرسطو، ولا شروح السابقين عليه التى خلطت كتابات المعلم الأول بغيرها من آراء، بل أيضا عن فهمه لمعنى الشرح والتفسير الذى ينطلق فيه ابن رشد من الفلسفة بمجالها الرحب ليقدم لقارئه أمثلة واستشهادات نابعة من واقع البيئة والتاريخ والأدب والفقه العربى الإسلامى(٧).

وهناك من يقصر هذه الفلسفة على المدرسة الرشدية اللاتينية التى هى فى زعمهم الجانب الأكثر إشراقا، الذى يعلى من عقلانية أبى الوليد متغافلين عن حقيقتين هما:

أولا: أن فى اللاتينية تيار فلسفى دينى آخر يهاجم الفيلسوف ويستبعده من مجال الدراسة مقابل ذلك التيار الرشدى اللاتينى، الذى يواصل ويؤصل فلسفته، والحقيقة الثانية أن الرشدية العربية، إذا جاز هذا التعبير، والتى نقصد بها الدراسات العربية الوسيطة والحديثة فى فلسفة بن رشد، لم تتنكر دائما لحقيقة فلسفة أبى الوليد بل دفعت بها فى أحيان عديدة إلى الأمام، وإذا كان الفيلسوف قد استبعد أحيانا فى عصره ويعد محنته فإننا فى عصورنا الحالية نجد الدعوة الرشدية العقلانية قائمة فى أعمال الأساتذة العرب المعاصرين، ويكفى أن نشير إلى جهود: محمود قاسم، والأب جورج قنواتى، وحسن حنفى، ومحمد عمارة، فى مرحلة مبكرة، وعبد المجيد الغنوشى الباحث التونسى المدقق، والذى ينقــل لنا أعمـــال ابن رشد اللاتينية إلى العربية والجابرى، ومحمد المصباحى، وجمال الدين العلوى الذى فاق اهتمامه بابن رشد درسا وتحقيقا اهتمام أقرانه، والقائمة تطول إذا ذكرنا جهود ماجد فخرى والالوسى وغيرهم(٨).

وسوف نختار جانبا واحدا من جوانب الفيلسوف ربما لم يحظى من وجهة نظرنا بالدرس الكافى من جانب الباحثين، وهو جانب الحكمة العملية بلغة القدماء، أو الأخلاق والسياسة بلغتنا المعاصرة، وهو إسهام ينبغى تحليله ودراسته، والسؤال الآن ما هى مصادرنا فى دراسة هذا الجانب الأخلاقى السياسى؟أوبتعبير أدق ماهى إسهامات ابن رشد فى مجال الحكمة العملية، والعلم المدنى ؟.

قدم ابن رشد فى "بداية المجتهد ونهاية المقتصد فى الفقه" كتابا فى الحكمة العملية فهو هنا فقيها يستخدم أدواته المنهجية بإتقان، ولكنه يخصص هذا العمل للعوام والجمهور وليس لأهل الفلسفة من ذوى الاختصاص وفى مجال تعامله مع التراث اليونانى الفلسفى قدم لنا ثلاثة أعمال، الأول (جوامع سياسية أفلاطون)، وبه استعاض

عن شرح كتاب السياسة لأرسطو الذى لم يترجم إلى العربية بشرح سكتاب أفلاطون (السياسة) المعروف بالجمهورية، والذى يتناول فيه العلم المدنى بشقيه السياسية والأخلاق، وهذا الشرح للأسف مفقود فى العربية، وإن كانت له ترجمات متعددة فى اللغات المختلفة نذكر من حياته ترجماته الإنجليزية ترجمة روزنتال: R. Rosenthal, Averroes Commentary on plato's Republic 1966 وترجمت رالف ليرنر: Averroes, on plato's Republic,: R. Lerner Cornell uni. 1974 الترجمة التى نعتمد عليها فى بحثنا هذا[٩]. كما شرح كتاب الأخلاق لأرسطو (خ١١٧٦م)، والكتاب الأصلى حفظت ترجمته العربية[١٠]، وفقد شرح ابن رشد عليه بالعربية وحفظت ترجمته العبرية ضمن مخطوطات جامعة كمبريدج من عمل شموئيل بن يهود المرسيلى، وهى التى يعتمدها لورانس بيرمان فى أبحاثه وتحقيقه للكتاب بالإضافة إلى ترجمتين لاتينيتين الأولى من وضع رنارد فليتشانو ١٥٦٢، والأخرى من وضع هرمان الألمانى Herman L'Allemand ١٥٧٥، وقد نشرت الترجمة الأولى ضمن مؤلفات أرسطو بشروح ابن رشد فى فرانكفورت بألمانيا فى ١٩٦٣[١١]، وبالإضافة إلى ذلك نشير إلى شرحه لكتاب الخطابة الذى يتناول فى فقرات عديدة من المقالتين الأولى الثانية قضايا الأخلاق المختلفة؛ الخير والشر، اللذة والسعادة، الفضيلة والعدالة، الصفات والأحوال الخلقية[١٢]. والجدير بالبيان أن كل من الترجمة العربية للخطابة[١٣] وشرح ابن رشد عليها حفظتا فى العربية وحققهما بدوى[١٤] كما حقق محمد سليم سالم تلخيص ابن رشد للخطابة[١٥]، واعتمادا على هذه المصادر نستطيع أن نتعرف على الفكر الأخلاقى والسياسى عند ابن رشد.

فى بداية جوامع سياسة أفلاطون يميز ابن رشد متابعا فى ذلك أرسطو بين أقسام العلوم الثلاثة العملى والطبيعى والإلهى، يدور العلم العملى أو الحكمة العملية على السياسة والأخلاق حيث يقوم على الأفعال الإرادية وهو يختلف عن العلوم (أو الحكمة) النظرية بوجه عام من حيث الغاية فبينما تهدف هذه العلوم النظرية هدفا محددا هو المعرفة من أجل المعرفة فإن الحكمة العملية غايتها بالمعرفة بالعمل. وهو يقع فى قسمين: الأول يتناول الملكات والأفعال الإرادية وصلتها بعضها ببعض، بينما يتناول القسم الثانى ترسيخ هذه الملكات فى النفس حتى تصبح كاملة بحكم العادة والدربة[١٦]. ونود أن نشير منذ البداية أن جزءا مهما من سياسة النفس وسياسة المنزل أدرجه ابن رشد فى مجال الفقه، ونجده فى كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد".

ونذكر من المقدمات التى يبنى عليها علم الأخلاق عند ابن رشد المقدمات التالية: إن الكمالات الإنسانية على أربعة أقسام هى: الفضائل النظرية Theorical virtues، والمعرفة (العقلية)، والخلقية، أو العملية (الصناعات) إلا أن أسمى هذه الكمالات عنده هى النظرية التى تخضع لها بقية الكمالات الأخرى كما تخضع الصناعات أو الحرف الدنيا للعليا، والمثل الذى يقدمه هو تسخير صناعة اللجامة (صنع الألجمة) للفروسية[١٧]. والمقدمة الثانية التى تبنى عليها الأخلاق والسياسة، وهى ضرورة الاجتماع البشرى حيث يرى أن بلوغ الفرد جميع هذه الكمالات بمفرده أمرا عسير، لذا احتاج الفرد إلى معاونة غيره، فالإنسان مخلوق مدنى بالطبع، وهو لا يحتاج إلى غيره من أجل بلوغ الكمال فقط بل أيضا من أجل البقاء، فالاجتماع عند ابن رشد ضروريا لكمال الإنسان وبقائه معا، وهذا هو العلم المدنى أو السياسة، وهى القسم الرئيسى الثانى من العلم العملى[١٨].

وينطلق ابن رشد فى فلسفته الأخلاقية من تعريف الفضيلة وعلاقتها بأقسام وقوى النفس. فهو يقسم النفس إلى عاقلة وغير عاقلة إلى غاذية ونزوعية. ونشير فى هذا الصدد أن هذا التقسيم نجده فى الكتابات الأخلاقية العربية بدائـا مـن الكنـدى (ت٨٨٦م)[١٩]، وابن سينا (ت١٣٠٧)[٢٠]، وغيرهما وهو مستمد من أفلاطون، إلا أن فيلسوفنا فى تلخيص كتاب الأخلاق لأرسطو على وجه الخصوص يعتمد فى تصنيف الفضائل على المعلم الأول وليس على أفلاطون، أى أنه يقسمهما إلى قسمين أساسيين: الفضائل العقلية والفضائل الخلقية ويعلى الأولى على الثانية. وهذه الفضائل الخلقية هى: الشجاعة، والعفة، السخاء، والتواضع، والصدق، والمحبة وكبر الهمة، والعدالة. بينما الفضائل العقلية عنده تتمثل فى: العقل البديهى (الفطرى)، التعقل العلم اليقينى، الحكمة. أن ابن رشد هنا ــ ومعه الفارابى ــ يختلف عن بقية الفلاسفة الأخلاقين العرب، فهو يتابع فى تقسيمه للفضائل الخلقية الرئيسية والفرعية أرسطو، خاصة فى الكتاب السادس من الأخلاق النيقوماخية، بينما بقية الفلاسفة العرب أو معظمهم خاصة الذين يتابعون فى تقسيمهم للفضائل الخلقية الأسس المشائية والرواقية المتأخرة حيث يقدمون لها تبويبا مختلفا[٢١].

والموضوع الثانى الذى يتناوله ابن رشد فى علم الأخلاق هو موضوع السعادة التى تمثل مبحث هام لدى الفلاسفة العرب، وهم فى ذلك يتابعون أرسطو، فالسعادة

هى الخير الأسمى الذى يهدف إليه البشر، والسبيل إليه هو الفضائل الخلقية، والفضائل النظرية وعلى هذا، فالنظر العقلى هو الوسيلة التى نصل من خلالها إلى تحقيق هذا الخير الأقصى أو السعادة فى الأفعال الإنسانية المختلفة أو الخيرات الأخرى من ثروة وصحة وجاه وكفاح عسكرى، وكل نشاط إنسانى سياسى أو اجتماعى ما هو إلا وسيلة وأداة لبلوغ هذه الغاية. وهنا نشير مرة أخرى إلى اختلاف ابن رشد عن بقية الفلاسفة العرب خاصة الفارابى الذى راى أن هذه السعادة يتوصل إليها الإنسان عن طريق الاتصال بالعقل الفعال. ويبين لنا ماجد فخرى فى دراسته عن "فلسفة ابن رشد الأخلاقية" اختلاف ابن رشد عن أسلافه فى مسألة الاتصال، حيث يرى ابن رشد أن الاتصال هو أن ندرك بالفعل شيئا مجردا بالكلية، ماهيته أنه جوهر مفارق، وأنه فى نفسه عقل بالفعل، أى العقل الفعال، بينما فى تعليقه على الفصل السابع من الكتاب العاشر من نيقوماخيا يكتفى بالقول ـــ متابعا أرسطو ـــ إن موضوع الإدراك الأخير هو التأمل فى أفضل الأشياء وهى الأشياء الإلهية، دون إشارة إلى العقل الفعال. ويرى فخرى فى ذلك التردد تأرجحا بين مذاهب أسلاف ابن رشد المستمدة من الأفلاطونية المحدثة وبين مذهب أرسطو كما فسره الأسكندر الأفرديسى. ويخلص فخرى من ذلك إلى أن الخوض فى مسألة الاتصال ـــ وأن كانت من قضايا نظرية المعرفة ـــ فهى تعد من القضايا الأخلاقية عند الفلاسفة العرب؛ خاصة الذين تأثروا بالأفلاطونية المحدثة، حيث اعتبروا الترقى فى معارج العلم النظرى المؤدى إلى الاتصال بالعقل الفعال سبيلا من السبل المفضية إلى السعادة وهو المطلب الأخير عندهم وأيضا عند أرسطو، وأن ابن رشد على الرغم من تجاوزه مذهب الصدور الأفلاطونى المحدث فى الإلهيات والكوزمولوجيا فهو لم يتحرر منه تماما فى مجال نظرية المعرفة والأخلاق[٢٢].

الأخلاق والسياسة إذن عن ابن رشد قسمان من علم واحد، هو العلم العملى، ومن هنا فهو يتناول فى جوامع سياسة أفلاطون بعد الحديث عن الفضائل إمكانية تأصيلها فى النفوس حتى تتعاون فيما بينها من حيث هى المدخل إلى علم السياسة، ولذلك طريقان: الإقناع والأكراه، وبالطبع وسيلة ذلك الطرق الخطابية والشعرية للجمهور والبرهانية للفلاسفة. ويحدد لنا الأسس الكبرى فى السياسة فى عدة مقولات وهى: أن الإنسان مدنى بالطبع، وأن احتياجاته تتنوع ويستحيل توافرها بدون تعاون ومشاركة الأخرين، فالصناعات تتكامل داخل المدينة.

وهنا يوازى بين قوى النفس داخل الإنسان والطبقات داخل المدينة، حيث ينتقل إلى ضرورة التربية أو غرس الفضائل فى النفوس ووسائل ذلك، ويعرض للرئيس الفيلسوف؛ صفاته وكيفية اختياره والمدينة الفاضلة والمدن الناقصة. بحيث يمكننا القول فى النهاية أن ابن رشد فى فلسفته السياسية كان أكثر ارتباطا بأفلاطون، وهو يختلف فى تصور المدينة المثالية عن الفارابى اختلافا كبيرا بحيث يمكننا القول إنه كان أقرب لصاحب الجمهورية من صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة[٢٣]. ــ ويهمنا أن نشير إلى دراسة الزميل د. محمد على الكبسى من تونس حول "القول السياسى عند ابن رشد: مقال فى قلق العبارة [٢٤].

الهوامش والملاحظات والمراجع

١- د. عبد الرحمن بدوى: دور العرب فى تكوين الفكر الأوروبى. منشورات دار الآداب، بيروت ١٩٦٥.

2- L.V. Berman: Ibn Rushd's Middle Commentary on 'The Nicomachean Ethics in Medieval Hebrew literature, Paris 1978.

٣- قدم لنا بيرمان عدة دراسات مثل: ابن باجة وابن ميمون، رسالة دكتوراه الجامعة العبرية ١٩٥٩، ونسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكارى الخامس والسبعون، المجلة النقدية اليهودية فلادليفيا ١٩٦٧، من اليونانية إلى العبرية؛ شموئيل بن يهوذا المرسلى فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية فى العصر الوسيط وعصر النهضة، نشرة أ.التمان، كمبريدج مارس ١٩٦٧، ومقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس، مجلد أورينيس ١٩٧٦، والعمل المشار إليه "أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى" وغيرها.

٤- كان أفلوطين المفكر الأكثر تمثيلا للقرن الثالث الميلادى لأنه جمع فى شخصه أرفع تقاليد العالم القديم. فقد كان مصريا بدمه، أسكندريا بتربيته الفلسفية، رومانيا بمدرسته التى ازدهرت حسب تعبير القديس أوغسطين فى روما من عام ٢٤٤ - ٢٦٩، ولكن يونانيا بأفكاره إذ لم يقع تحت تأثير الثقافة الشرقية.

٥- بيرمان: أثر شرح ابن رشد على الأخلاق إلى نيقوماخوس فى الأدب العبرى الوسطى صفحات ٢٨٨-٢٨٩-٢٩٠.

٦- يمكن الرجوع إلى أعمال ابن رشد التالية:

- تهافت التهافت، نشرة موريس بويج، دار المشرق، بيروت ١٩٣٠.

- الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة، نشرة د. محمود قاسم، الأنجلو المصرية ١٩٥٥.

- فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال، تحقيق د. محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٦٨. وقد قدم. محمد عابد الجابرى تحقيقا لهذه الأعمال الرشدية صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.

٧- راجع الدراسات التى قدمها د. حسن حنفى بعنوان ابن رشد شارحا لأرسطو، فى أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر، المنظمة العربية للتربية والثقافية والعلوم، الجزائر عام ١٩٧٨، وأعاد نشرها فى كتابه دراسات إسلامية، الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٨١ ص ٢١٩-٢٧٢. وقد جاء فى دراسة الكسندر اغناتكو "بحثا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية فى الفلسفة العربية الإسلامية" أن هذه الشروح على تركة أرسطو الفلسفية الغنية كانت تكفى وحدها لتخليد اسم صاحبها. وأن الشروح كانت فى العديد من الحالات فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة، ص ١٦٩.

٨- تحتاج جهود وتفسيرات العرب المعاصرين لفلسفة ابن رشد إلى دراسة مستفيضة تستهدف بيان الجهود العلمية الجادة بعيدا عن التوظيف الأيديولوجى والضجيج الأعلامى والأعمال السطحية عن الفيلسوف. وفى مقدمة هذه الجهود أعمال الدكتور محمود قاسم ودراسات كل من الأب قنواتى، وحسن حنفى وكذلك أعمال عبد المجيد الغنوشى، ومحمد المصباحى، وجمال الدين العلوى الذى حقق عددا من أعمال ابن رشد مثل: السماء والعالم، ورسائل فى العلم الطبيعى، وقدم عملا مهما عن "المتن الرشدى" يعد من أهم الأعمال حول ابن رشد، والذى يستحق إشارة خاصة كذلك عمل ماجد فخرى وعلى زيعور الذى تناول "البحث فى قضية الخير عند ابن رشد" فى كتابه الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، دار الطليعة بيروت ١٩٨٨. راجع دراستنا التمهيدية حول هذا الموضوع بعنوان القراءة الرشدية العربية المعاصرة، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية العدد التاسع ١٩٩٩.

9- Averroes on Plato's Republic, translated with on introduction and Notes by Ralph Lerner, Cornell Uni., Press Ithzca and London, 1974.

١٠- أرسطو: الأخلاق، ترجمة إسحق بن حنين، حققه وشرحه وقــدم لـــه د. عبد الرحمن بدوى، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩.

١١- يقدم لنا الدكتور جورج شحاته قنواتى فى كتابه "مؤلفات ابن رشد" بيانا بأعمال ابن رشد السياسية والأخلاقية فى اللغات غير العربية فيذكر لنا ترجمة هرمان الألمانى Allemand' :Herman وترجمة روبير جروستيت، وكذلك ترجمة شموائيل بن يهودا المرسيلى شرح ابن رشد كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وكذلك جوامع سياسة أفلاطون، وترجمة تودروس تودرس الأزل Todras Todrasi d' Arles لكتاب الأخلاق. كما يشير قنواتى للدراسات المختلفة التى قدمت حول الأخلاق والسياسة عند ابن رشد مثل:

- Bertman, Martni A.: Practical, Thearetical and moral Superiority in Averroes in stud. Int. Filas, t.3, 1971 pp. 47-54.

- Gruy Hermandez (Miqual) Etica e politica na filosofia A verrais in Rev - portig - Filas t. 17, 1961 pp. 127-150.

ومن أبحاث ندوة باريس حول ابن رشد فى سبتمبر ١٩٧٦ يذكر أبحاث لورانس بيرمان "أثر الشرح الوسيط لابن رشد لكتاب الأخلاق فى الأدب العبرى فى القرون الوسطى"، ودراسة سلمون بينس Schlomo Pines "الفلسفة فى تدبير المجتمع الإنسانى حسب ابن رشد". ومحسن مهدى: "الفارابى وابن رشد: بعض ملاحظات على شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون"، وتوليو جريجورى "الرشدية ومذهب الأصل السياسى للأديان". وفى ندوة روما (إبريل ١٩٧٧) نشير إلى بحث ماريو غرينياسكى: دراسة بعض نصوص من "الشرح" قد تكون أثرت فى تكوين رشدية سياسية.

١٢- يتناول ابن رشد فى تلخيص الخطابة عدد من الموضوعات الأخلاقية مثل: الخير الأسمى، والمدح والذم، الأفعال الجائرة والعادلة، والغضب والصداقة وغيرها.

١٣- أرسطو: الخطابة، الترجمة العربية القديمة، تحقيق د. عبد الرحمن بدوى.

١٤- ابن رشد: تلخيص الخطابة حققه وقدم له عبد الرحمن بدوى، وكالـــة المطبـــوعـــات الكويت.

١٥- ابن رشد: تلخيص الخطابة، حققه وقدم له د. محمد سليم سالم، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة ١٩٦٧.

16- Lerner: Averroes on plato's Republic, p.3.

17- Ibid., p.5.

١٨- الموضع السابق.

١٩- راجع دراستنا الأخلاق عند الكندى، أعمال مؤتمر عيد العلم الخامس والثلاثين دمشق ٥-١١ نوفمبر ١٩٩٤. ومنشورة بمجلة دراسات شرقية بباريس.

٢٠- انظر دراستنا الأخلاق عند ابن سينا، مجلة دراسات إسلامية الجامعة الإسلامية بباكستان، إسلام أباد، عدد خاص.

٢١- راجع مقدمة كتاب ماجد فخرى: الفكر الأخلاقى العربى. الدار الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، ط٢ عام ١٩٨٦ ص ٩-١٤.

٢٢- د. ماجد فخرى: فلسفة ابن رشد الأخلاقية، أعمال مؤتمر ابن رشد بالجزائر ١٩٧٨ ص ٧-٨.

٢٣- د. على زيعور: الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٨ ص ٤٢٧-٤٧٠.

٢٤- د. محمد على الكبسى: القول السياسى عند ابن: مقال فى قلق العبارة مجلة الجمعة الفلسفية المصرية العدد التاسع ١٩٩٩ ص ١١٥ وما بعدها.

نصوص ابن رشد فى الأخلاق

من تلخيص الخطابة

ونظرا لأننا لا نملك الآن النص العربى لشرح ابن رشد على الأخلاق إلى نيقوماخوس، فسوف نقتطف بعض الفقرات من شرحه على الخطابة التى يتناول فيها بعض الموضوعات الأخلاقية. وهذا الشرح خاصة المقالة الأولى والثانية تثير القضايا التالية:

(٥) الغاية فى المشورة؛ الخير الأسمى وأجزاؤه.

(٦) فى الخير والمنافع.

(٧) مواضع تمييز كبير الخير وصغيره.

(٨) أنواع الدساتير: عددها وطباعها والغاية من كل منها.

(٩) القول فى المدح والذم والجميل والقبيح والفضيلة والرذيلة.

(١٠) القول فى الشكاية والاعتذار.

(١١) الأمور النافية.

(١٢) من هم الذين يسيئون؟ وما نوع إساءتهم؟ وإلى من؟

(١٣) الأفعال الجائرة والعادلة.

(١٤) كيف نعرف أن فعلا أعدل من فعل.؟

ومن فقرات المقالة الثانية:

(٢) القول فى الغضب ومثيرى الغضب والغضبان، ودواعى الغضب.

(٣) القول فى المسكنات للغضب.

(٤) القول فى الصداقة والمحبة.

(٥) القول فى الخوف والأمن والشجاعة.

(٦) القول فى الحياء والخجل.

(٧) القول فى إثبات المنة وشكرها.

(٨) فى الاهتمام.

(٩) فى النقمة.

(١٠) القول فى الحسد، القول فى الغبطة.

(١١) القول فى الأسى والأسف؛ القول فى الخلقيات.

(١٢) الأخلاق: القول فى أخلاق الشباب.

(١٣) القول فى أخلاق الشيوخ.

ومن أجل بيان مفهوم الأخلاق، نقدم الفقرة الخامسة والسادسة والسابعة من تلخيص معانى المقالة الأولى.

(٥) الغاية فى المشورة: الخير الأسمى وأجزاؤه

ونحن قائلون الآن فى الأشياء التى منها يكون الإذن والمنع لواحد واحد من الناس ومبتدئون أولا بالإخبار عن الأشياء التى من أجلها يشير المشيرون، فيأذنون فيها أو يمنعون من أضدادها. ويشبه أن يكون لكل واحد من الناس انفعال ما وتشوق بالطبع للخير الذى يتشوقه الكل لنفسه ويشير به على غيره من غير أن يعرف واحد منهم ماهو ذلك الخير فيختارونه ويؤثرونه على غيره، أو إذا سئل عنه أجاب فيه بجواب منبىء عن طبيعته، بل إنما نجد عند كل واحد منهم وجوده فقط. وإذا سئل واحد منهم عما يدل عليه اسمه أجاب فيه بجواب غير الجواب الذى يجيب فيه الآخر. وإنما يؤثره الجميع لمكان هذا الانفعال الموجود له بالطبع عند الجميع. وهذا الخير فى الجملة هو صلاح الحال وأجزاء صلاح الحال.

ولذلك فقد ينبغى أن نفصل أولا ماهو صلاح الحال بقول عام، ثم نفصل أجزاءه، ونخبر عن أضدادها، وعن الأشياء يكون فيها الإذن والمنع، هى النافعة فى صلاح الحال أو الأنفع فيه أو الضارة فيه أو الأضر فيه فإن بهذا يتم لنا القول فى الأشياء التى منها تلتئم الأقاويل المشورية المستعملة مع جميع الناس.

قال (يقصد أرسطو): والذين تكلموا فى هذه الصناعة فلم يتكلموا من هذه الأشياء إلا فيما يجرى مجرى الأمر الكلية، مثل أنهم قالوا: ينبغى للخطيب أن يعظم الشىء الصغير إذا أراد تفخيمه، ويصغر الشىء الكبير إذا أراد تهوينه. وينبغى له أن

لا يأذن فى الأشياء التى تفسد صلاح الحال، ولا فى الأشياء التى تعوق عن صلاح الحال أو تتجاوز صلاح الحال إلى هذه. ـ ولم يقولوا ما هى الأشياء التى بها يعظم الشيء أو يصغر، ولا ما هى الأشياء التى يوجب اختلال صلاح الحال أو تعوقه أو تتجاوزه إلى ضده.

قال: فأما صلاح الحال فهو حسن الفعل مع فضيلة، وطول من العمر، وحياة لذيذة مع السلامة، والسعة فى المال، وحسن الحال عند الناس مع تحصيل الأشياء الحافظة لهذه الأشياء الفاعلة لها. وقد يشهد أن هذا رسم صلاح الحال المشهور أن جميع الناس يرون أن صلاح الحال هو هذا أو شيء قريب من هذا.

وإذا كان صلاح الحال هو هذا، فأجزاؤه هى: كرم الحسب، وكثرة الإخوان والأولاد، واليسار، وحسن الفعل، والشيخوخة الصالحة، وفضائل الجسد مثل: الصحة والجمال والجلد والجزالة والبطش والمجد والجلالة والسعادة والفضيلة وأجزاؤها مثل العقل والشجاعة والعفاف والعدالة والبر. فإنه هكذا أحرى أن يكون الإنسان موفورا مكفيا، أعنى إذا كانت له الخيرات الموجودة من خارج، والخيرات الموجودة فيه النفسانية والجسدانية. والتى من خارج هى الحسب والإخوان والمال والكرامة. وقد يظن أنه يعد مع هذه نفوذ الأمر والنهى والاتفاقات الجميلة، وهى المسماة عند الناس سعادة. فإن بهذه الأشياء تكون حياة المرء في سيرته حياة من لا ينقصه شيء من خارج ولا يشوب خيره شيء مضاد.

وإذا كان هذا هكذا، فيجب أن ننظر فى كل واحد من هذه ما هو بحسب النظر المقصود هنا، وهو النظر المشهور.

فأما الحسب فهو أن يكون القوم الذين هو منهم هم أول من نزل المدينة، أو يكونوا قدماء النزول منها، ويكونون مع هذا حكاما أو رؤساء ذوى ذكر جميل وكثرة عدد، وأن يكونوا مع هذا أحرارا لم يجز عليهم سباء، أو يكونوا ممن نال الأمور الجميلة المقبولة عند الناس وإن لم يكونوا حكاما ولا رؤساء. ـ فأما النظر فى الحسب هل هو من قبل الرجال فقط أو من النساء، فالظاهر من ذلك والمتفق عليه عند الجميع أنه يكون أتم إذا كان كليهما. وينبغى أن يستعمل الخطيب من ذلك المشهور فى

أمة. ومن شروط الحسب أن يكون الرؤساء والأحرار من أولئك القوم الذين شهروا بالفضيلة واليسار وغير ذلك من المكرمات لم ينقطع وجودهم فى القوم الذين هو منهم إلى وجوده هو، بل يوجد فى ذلك الجنس أبدا أشياخ بهذه الصفة يخلفهم فى تلك الخصال؛ فإنه إن انقطع الشرف فى ذلك الجنس الذى هو منهم لم يكن حسيبا؛ وإن لم ينقطع منهم فهو حسيب وإن انقطع فيمن ولد منهم.

وأما حسن الحال بالأولاد وكثرتهم فهو مما لا خفاء به. وحسن الحال بالأولاد المشترك للجميع هو كثرة الفتيان وصلاحهم فى فضائل الجسد وفضائل النفس. أما فضائل الجسد فبأربع: أحدها الجزالة وهى أن تكون خلقهم طبيعية يفوقون فيها كثيرا من الناس. والثانية: الجمال. والثالثة: الشدة. والرابعة: البطش. فبهذه الأربع يكون الغلمان صالحين فى فضائل النفوس فيكونون صالحين باثنتين: العفاف، والشجاعة. وأما ما قد يكون به صلاح حال بعض الناس فكثرة الأولاد من الذكور والإناث. — وصلاح الحال بالإناث أيضا يكون بفضيلتين فى الجسد والنفس. أما فى الجسد فاثنتان: العبالة، وهى عظم الأعضاء العظم الطبيعى اللحم الطبيعى، لا اللون والجمال. وأما النفس فثلاث: العفاف، وحب الألفة، وحب الكد؛ فإن بهذه الفضائل يكمل المنزل. وهذه الفضائل التى قلنا سبيلها إن توجد فى النساء كلهن اللاتى من نسب ذلك الرجل على العموم، وفى الرجال كلهم على العموم، وفى أولاده الذكور خاصة إذا كان الولد به ألصق.

وقد ينبغى للخطيب أن ينظر هل الفضائل فى الأمة الذى هو منها فى هذه الفضائل عندهم؛ أعنى فى أولادهم، أو ليس هى هذه. فإن كثيرا من الأمم يربون أولادهم الذكور والإناث بالزينة والسمن. وهؤلاء يقول فيهم أرسطو إنه قد فاتهم النصف من صلاح الحال بالأبناء.

فأما أجزاء اليسار فكثرة الدنانير والأرضين والعقار والأثاث والأمتعة والمواشى وجميع الأشياء المختلفة فى النوع والجنس وكل ذلك إذا كانت هذه الأشياء فى حفظ ومع حرية، وأن يكون فيها متمتعا أى ملتذا، لا حافظا لها فقط أو منميا.

قال: من الأمور النافعة فى اليسار والفاعلة له الأشجار المثمرة والغلات من كل شىء. واللذيذ من هذه هو ما يجنى بغير تعب ولا نفقة. وحد الحفظ والأحراز

للمال هو أن يكون في الموضع الذي لا يتعذر منه عليه، وأن يكون بالحال التي يمكن أن ينتفع بها، مثل إن كانت أرضا ألا تكون سبخة، وإن كان فرسا ألا يكون جموحا. وحد الحرية في المال أن يكون إليه التصرف في المال بالإعطاء والبيع والشراء. ـ وأما التنعم بالمال فهو استعماله على طريق التلذذ به وإنما اشترط في الغنى هذا الشرط لأنه أن يكون الغنى في استعماله المال آحرى منه أن يكون في اقتنائه، لأن الاقتناء هو فاعل الغنى، وأما الاستعمال فهو الغنى بعينه.

وأما حسن الفعل على الرأي الصواب فهو الذي يظنه الكل فاضلا، وهو الذي يقتني الشيء الذي يتشوقه الأكثر لا محالة، أو الأخيار من الناس ذو الكيس والفنطة.

قال: وأما الكرامة فإنها في زماننا هذا للمعتني بحسن الفعل. وإكرام الناس الذين لهم العناية الحسنة بهم هي مكافأة على طريق العدل والحق، إذ هذه الأفعال ليس تكافئها الدنانير والدراهم. وليس يكرم الذين لهم العناية الحسنة بالناس فقط، بل والذين يستطيعون أن تكون لهم العناية الحسنة، أعني الذين لهم قوة على ذلك وإن لم يفعلوا ذلك في حال الإكرام. والعناية بالناس التي تستوجب الكرامة هي العناية بتخليصهم من الشرور التي ليس التخلص منها بهين، أو إفادتهم الخيرات التي ليس إفادتها بالسهل. ـ وهذه الأفعال الجميلة هي التي تكون عن الغنى أو السلطان أو ما أشبه ذلك مما يكون للإنسان به القدرة على أمثال هذه الأفعال. وقد يكرم كثير من الناس على خيرات يسيرة لكنها تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الزمان وإلى تلك الحال. فكأن الكرامة على الأشياء اليسيرة هي بالعرض، أي من جهة ما عرض لتلك الأشياء أن تكون كثيرة بالإضافة إلى ذلك الوقت أو الحال.

وأما الأشياء التي تكون بها الكرامة فمنها مشتركة لجميع الأمم، ومنها خاصة. فالخاصة مثل الذبائح والقرابين التي كانت قد جرت عادة اليونانيين أن يكرموا بها الأموات. ومنها عامة وهي المراتب في المجالس، والمسارعة إلى أقواله، وترك مخالفته، والهدايا التي توجب المحبة والقرب، فإن الهدية جمعت أمرين: بذل المال، والكرامة، ولذلك كانت مستحبة لجميع الناس، وكل إنسان يجد فيها ما يتشوقه. وذلك أن الناس ثلاثة أصناف: إما صنف يحب الكرامة، وإما صنف يحب المال، وإما صنف يجمع الأمرين. والهدية قد جمعت بتشوقه هذه الأصناف الثلاثة.

قال: وأما فضيلة الجسد فالصحة، وذلك أن يكونوا عريين من الأسقام ألبتة وأن يستعملوا ابدانهم، لأن من لا يستعمل صحته فليس تغبط نفسه بالصحة، أى ليس هو حسن الحال بها، وهو بعيد من جميع الأفعال الإنسانية أو من أكثرها.

قال: وأما الحسن فإنه مختلف باختلاف أصناف الأسنان. فحسن الغلمان وجمالهم هو أن تكون أبدانهم وخلقهم بهيئة يعسر بها قبولهم الآلام والانفعال، أى لا يكونون غير محتملين للأذى، وأن يكونوا بحيث يستلذ أن ينظــر إليهم عند الجرى والغلبة.

قال: ولذلك ما يرى الناس الغلمان الذى هم مهيأون نحو الخمس المزاولات واللعبات خسانا جدا، ونعنى بالخمس المزاولات واللعبات الأشياء التى كان اليونانيون يروضون بها صبيانهم وهى العدو، والركوب، والمثاقفة، والصراع، والملاكزة.

قال: وإنما كان الناس يرون فيمن كان مهيئا نحو هذه الأفعال الخمسة أنه جميل لأنه مهيأ بها نحو الخفة والغلبة. وإذا شب أمثال هؤلاء الغلمان كانوا لذيذى المنظر عند العمل فى الحرب، وذلك بحسب الهيئة التى كانوا معدين بها نحو الحرب.

وأما الشيوخ فجمالهم هو استلذاذ أفعالهم فى الأعمال التى هى جد، وهى التى من أجلها يراضى الصبيان على هذه اللعبات الخمس وهى الحروب؛ وأن يكونوا مع ذلك يرون غير ذوى أحزان ولاغم، وذلك أن الحزن والغم إذا ظهر بالشيخ ظن به أن ذلك الطارئ الذى طرأ عليه مما يضر فى شيخوخته مثل الفقر أو الهوان أو غير ذلك.

قال: وأما البطش فإنه قوة يحرك المرء بها غيره كيف شاء. فإنه إذا جذب غيره أو دفعه أو أشاله أو إخراجه أو ضغطه، وكان هذا الفعل منه بكل من يتصدى له أو بأكثرهم، فهو ذو بطش.

قال: وأما فضيلة الضخامة فهى أن يفوت كثيرا من الناس ويجاوزهم فى الطول والعرض والعمق، ويكون مع ضخامة حركاته غير متكلف لجودة هذه الفضيلة، وتكون ضخامته ليس سببها سمنا ولا أمرا مكتسبا.

قال: وأما الهيئة التى تسمى الجهادية فإنها مركبة من الضخامة والجلد والخفة. وذلك أنه إذا اقترنت الخفة مع القوة أمكن أن يبلغ بالسرعة أمدا بعيدا، وذلك أن الذى جمع الضخامة والقوة هو مصارع والذى جمع الضخامة والقوة والخضة هو مجاهد، وأما الذى جمع الصراع والخفة معا فيسمى عندهم باسم مشتق من الحزن باستعمال القوة والخفة. وأما الذى جمع هذه الخصال كلها فهو الذى يسمى عندهم ذا الخمس اللعب.

قال: وأما الشيخوخة الصالحة فإنها دوام الكبر مع البراءة من الحزن، لأنه إن عجلت وفاة الإنسان قبل أن يبلغ منتهى الشيخوخة لم يكن ذا شيخوخة صالحة وإن كان بريئا من الأحزان. ولا إن أمهل إلى منتهى الشيخوخة وكان فى كرب وحزن ذا شيخوخة صالحة. وإنما يكون بريئا من الأحزان إذا كان ذا حظ من الجد وفضائل البدن، أعنى أن يكون صحيحا ولم تعتره مصائب تكدر شيخوخته. وذلك أنه إذا كان ممراضا، أو كان الحد غير مساعد له بأن يكون قد اعترته مصائب فإنه ليس بصالح الشيخوخة وإن كان معمرا. وكذلك إن كان ممراضا؛ وقد يشك كيف يطول العمر مع الأمراض، ولكن يشبه أن تكون قوة طول العمر غير قوة الصحة؛ فإنا نرى قوما كثيرين تطول أعمارهم مع أنهم مسقامون. وتصحيح هذا هو للعلم الطبيعى. وليس فى تصحيحه فى هذا العلم منفعة. والخطيب إنما يكتفى من ذلك بالشىء الظاهر.

قال: وأما كثرة الخلة وصلاح حال الإنسان بالإخوان فذلك أيضا غير خفى إذا حد ما هو الخليل والصاحب، وهو أن يكون كل واحد منهما يفعل الخير الذى يظن أنه ينفع به الآخر. لا الخير الذى ينفع به فى نفسه فقط. وإذا كانت الخلة والصحبة هى هذه فبين أن المرء يكون صالح الحال بالإخوان الكثيرة.

قال: وأما صلاح الجسد فهو أن يكون الاتفاق لإنسان ما علة لوجود الخير له، وذلك إما من الخيرات الموجودة فى ذاته. وإما من الخيرات الموجودة له من خارج. وعلة الاتفاق قد تكون الصناعة، وقد تكون الطبيعة وهو الأكثر، فمثال ما يكون عن الاتفاق الطبيعى أن يولد الإنسان ذا قوة وهيئة يعسر بها قبوله الأمور الواردة عليه من خارج، فأما أن يكون الإنسان صحيحا. وقد يكون الاتفاق الصناعى مثل أن يسقى سما فيبرأ به من مرض كان به. وأما الجمال فعلتهما الاتفاق الصناعى والطبيعى.

وجملة الأمر أن الخيرات ـــ التى سببها الجد الذى هو حسن الإتفاق ـــ هى الخيرات التى يكون المرء مغبوطا لها محسودا عليها. وقد يكون الجد علة لخيرات ليست هى خيرات بالحقيقة، وإنما ترى خيرات بالإضافة والمقايسة إلى الغير، كما قد يكون القبح فى حق إنسان خيرا ما إذا رؤى غيره أقبح منه؛ ومثل أن يكون إنسانان وقفا من الحرب فى موضع واحد فأصاب أحدهما السهم ولم يصب الثانى، فإن ذلك الذى لم يصبه السهم يرى أنه قد ناله، بالإضافة إلى صاحبه، خير كثير، وبخاصة إن كان ذلك الذى لم يصبه السهم من عادته أن يشهد الحروب كثيرا، والآخر لم يشهد قط

إلا تلك الحرب، كذلك إذا وجد الكنز واحد ممن طلبه قد يرى أنه خير بالإضافة إلى من لم يصبه وإن كان الكنز يسيرا، فمن هذا ونحوه ينظر الخطيب فى سعادة الجسد.

وأما تعريف الفضيلة ما هى فأولى المواضع بذكرها هو عند القول فى الأشياء التى يمدح بها، لأن تعريف الفضيلة خاص بالمدح، ولذلك وجب أن يكون المادح هو الذى يعرف باستقصاء الفضيلة والفضائل، وإن كان منها مستقبل وحاضر فالمادح إنما ينظر فيها من جهة ما هى حاضرة، والمشير من جهة أنها مستقبلة، أى نافعة.

(٦) فى الخير والنافع

فهذه هى الغايات التى من أجلها يشير المشير. وبين من هذه أضدادها التى من أجلها يمنع المشير، وهى التى تؤلف منها أقاويل المنع إذ كان عددها هو ذلك العدد بعينه، ووضعها من الأقاويل المشورية هو ذلك الوضع بعينه، ومن أجل أن المشير إنما غرضه المقدم فى فكره هو أن يشير بالشىء النافع الذى تلزم عنه واحدة واحدة من هذه الغايات، وذلك أن هذه الغايات هى أول الفكرة وآخر العمل، والأشياء النافعة هى آخر الفكرة وأول العمل، وأعنى بأول الفكر: النتيجة، وبآخر الفكر: المقدمات.

فقد يجب أن يكون للخطيب أصول وقوانين يعرف بها الأشياء النافعة فى الغايات، وهى العواقب إذ كانت أول العمل، والنافعات، وإن لم تكن خيرا مطلقا فهى خير لأنها طريق إلى الخير بإطلاق، فالخير المطلق هو الذى يختار من أجل نفسه ويختار غيره من أجله، وهو الذى يتشوق إليه الكل، وأعنى ها هنا بالكل ذوى الفهم الحسن من الناس والذكاء، وذلك قد يكون خيرا فى الحقيقة، وقد يكون خيرا فى الظن. وذلك بحسب اعتقاد إنسان إنسان فى هذا الخير، وذلك إذا كان الشىء الذى يعتقد فيه الإنسان هذا الاعتقاد موجود له فقد اكتفى به ونال حاجته ولم يبق له تشوف إلى شىء أصلا، والأشياء النافعة فى هذا الخير هى بالجملة أربعة أجناس: الأشياء الفاعلة والأشياء الحافظة له، وما يلزم الفاعلة ـــ وذلك أن لازم الشىء يعد مع الشىء، وكذلك لازم المفسد للشىء معد مع المفسد، ولازم ضد الفاعل مع ضد الفاعل فى الأشياء التى ينهى، ولزوم الغاية للفاعل ربما كان معا مثلما يلزم المدح اقتناء الأشياء الممدوحة، وربما كان متأخرا مثل ما يحسب نفعها فى الخير العلم الذى يتبع التعلم بأجرة والأشياء الفاعلة ثلاثة أصناف إما بالذات، وإما بالعرض؛ والذى بالذات اثنان: إما قريب مثل فعل الغذاء للصحة، وإما بعيد مثل الطبيب، والذى بالعرض مثل فعل

التعب فى الرياضة للصحة، وإذا كان واجبا أن تكون أصناف الأشياء الفاعلة للخير هى هذه الأصناف الثلاثة فباضطرار أن تكون الأمور النافعة فى الخير بعضها خير فى ذاتها مثل نفع الغذاء فى الصحة وبعضها شر فى ذاته، وخير مثل شرب الدواء للصحة والشرور التى تنفع فى الخير هى نافعة على وجهين: أحدهما أن يستفاد بها خير هو أعظم من الشر اللاحق من استعمالها، مثل استفادة الصحة عن شرب الدواء، مثلا المشقة اليسيرة فى استفادة المال الكثير، ومنها ما تنال به السلامة من شر هو أعظم من الشر الذى ينال منها ركاب لبحر من السلامة إذا طرحوا أمتعتهم، فإن طرح أمتعتهم شر، لكن تستفاد منه السلامة من شر هو أعظم، وهو العطب، والخيرات التى تستفاد من الخيرات يسمسها أرسطو "فوائد" بإطلاق، وأما تلك فيسيمها "انتقالا"، ويعنى بذلك أنها انتقال من شر إلى ما هو أخف شرا منه أو انتقال من شر إلى ما هو خير.

قال: والفضائل وإن كانت غايات فهى أيضا خيرات فى أنفسها ونافعة فى الخير فإن المقتنين لها هم بها حسنو الأحوال، وهى مع هذا فاعلة للخير ومستعملة فيه.

قال: وقد ينبغى أن نخبر كل واحد من هذه، وكيف هى خير فى نفسها، وكيف هى فاعلة للخير! ونفصل الأمر فى ذلك.

واللذات أيضا هى خير بنفسها لأن جميع الحيوان يشتاق إليها، والأمور اللذيذة إنما تكون خيرا إذا كان بها المتلذذ حسن الحال، وقد يستبين من التصفح أنها خير، وأنها قد تكون نافعة فى الخير.

وأجزاء صلاح الحال بالجملة منها ما هى غايات فقط، ومنها ما قد تعد غايات وهى نافعة أيضا فى الغايات، وذلك أن لبعضها ترتيبا عند بعض، أعنى أن بعضها علة لوجود بعض ومتقدم عليه، ومثال ذلك أن الشجاعة، والحكمة والعفاف وكبر النفس والنبل وما أشبهها من فضائل النفس قد تختار أشياء كثيرة من أجزاء صلاح الحال من أجلها. وكذلك الصحة والجمال من فضائل الجسد قد تختار أشياء من أجلها هى من صلاح الحال وهى فاعلاتها، وكذلك تختار فاعلات أشياء أخر من صلاح الحال مثل فاعلات اللذة وفاعلات السيرة الحسنة، وذلك ما يظن باليسار أنه خير إذا كان سببا لهذين الأمرين الشريفين: أحدهما اللذة، والآخر حسن السيرة، وصلاح الحال بكثرة الإخوان قد يوجد فاعلا لأشياء كثيرة من الخيرات، وذلك إذا كانت الصداقة التى بينهما من أجل المحبة نفسها، لا أن تكون المحبة بينهما من أجل شىء آخر، فإن

الإخوان الذين بهذه الصفة هم يفعلون الكرامة والتمجيد وغير ذلك مما يجرى مجراهما من الخيرات، وذلك يكون منهم بالقول والفعل فإن الأقوال والأفعال التى تفعل بها الكرامة والتمجيد وغير ذلك مما يجرى مجراهما ــ هى خير ونافع.

قال: ومن النافعات بذاتها الملكات الطبيعية التى يكون الإنسان بها مستعدا لأشياء حسنة مثل الذكاء والحفظ والتعلم وخفة الحركات، وكذلك الكمالات مثل العلوم والصنائع، وكذلك السير المحمودة. وهذه كلها مع أنها نافعة فى غيرها هى خير فى نفسها؛ وإن لم يتصل بها خير آخر فهى خيرات منفردة بأنفسها مختارة لذاتها. والبر أيضا خير نافع.

قال: فهذه هى الخيرات التى يعترف بها ويجتمع على أنها خيرات ونافعات. ومتى بين فى شيء منها أنه خير فذلك بيان على طريق المراء والمغالطة المستعملة فى هذه الصناعة. وأما إذا بين فى شيء من أضداد هذه أنها خير، وفيها أنها شر فذلك يكون فى هذه الصناعة على طريق المراء، أعنى ببيان سوفسطائى. وذلك أن الشر إنما ينفع بالعرض، مثل أن يبين خطيب لأهل مدينة من أن الجبن لهم خير لأنهم إن شجعوا خرجوا من المدينة فنال منهم العدو. ولكن الجبن ليس هو خيرا على الإطلاق، وإنما كان خيرا بالإضافة إلى أهل المدينة الذين عرض لهم هذا. ــ وأما النافع فى الأكثر وبالذات للإنسان فهو الخير، كما أن الشر المضاد للخير هو نافع للأعداء، والشجاعة لما كانت بالذات خيرا لهم كانت ضارة بالأعداء. إلا أنه قد يلحق ما هو شر ما للإنسان أن يكون ضارا لعدوه، وما هو خير ما له أن يكون نافعا لعدوه مثل الجبن لأهل المدينة الذين إذا خرجوا عن المدينة لم تكن لهم قوة يقاومون بها عدوهم. فينبغى للخطيب أن يتحرى فى كل وقت النافع من هذه الأشياء. وهذه القضية أيضا ليست كلية، أعنى القائلة إن كل ما يضر العدو ويكرهه ــ نافع، وكل ما ينفع العدو ويسره ــ ضار، فإن كثيرا ما يكون الأمر الواحد ضارا للإنسان وعدوه، ونافعا للإنسان وعدوه. فمثال ما هو نافع لكليهما ويسر به كل واحد منهما: مفارقة العدو عدوه، إذا كانت بعد مقاتلة شديدة ومقاومة أشقى كل واحد منهما على العطب منها من غير أن يظفر أحدهما بصاحبه؛ فإنهما إذا افترقا فى إثر هذه الحال سر كل واحد منهما بالافتراق. ولذلك قد يكون النافع نافعا للأعداء أيضا. وأما ما هو ضار لكليهما فكثيرا ما يوجب صداقة العدو، وذلك إذا كانا متساويين فى نزول الشر الوارد بهما من غير

أن يفضل أحدهما فى ذلك صاحبه. وكثير من الأمم المختلفة كان اتفاقهم بهذا السبب. ولذلك قيل إن الشر قد يجمع الناس. فهذا أيضا أحد ما يكون به الشر نافعا. أعنى أن يكون الضر النازل بالإنسان نازلا بعدوه؛ فإن ذلك يوجب صداقة العدو، وحينئذ يهوى العدو الوارد ضد ما يهواه كل واحد من المتعاديين اللذين ورد عليهما العدو من خارج، وذلك أن كل واحد من المتعاديين يهوى صداقة صاحبه لمكان تعاونهما على العدو الوارد عليهما من خارج؛ والعدو الوارد يهوى بقاء عداوتهما على حالها أو تأكدها. وأرسطو يقول: ولذلك كثيرا ما تنفق النفقات العظيمة وتفعل الأفعال الكثيرة فى مثل هذا الخير الذى يدفع به الشر العظيم. وإنما تطيب النفس بالنفقات فى مثل هذه الأشياء لظهور ما يلزم عنها من الغاية المطلوبة وقر بها حتى كأنها إذا وجدت هذه الأشياء وجدت الغاية. وقد يكون الشر المفرط النازل بالعدو أيضا سببا للاعتراف بالخير اليسير الذى يناله من عدوه، ولولاه لم يعترف به العدو. مثل ما حكى أرسطو أنه عرض لبعض الملوك الذين كانوا أعداء لليونانيين أنه اشتدت محاربتهم له وحصرهم إياه سنين كثيرة، وقتلوا فى ذلك الحصار ابنه، فسألهم أن يعطوه جثته ليحرقها على عادتهم فى موتاهم، ففعلوا ذلك فشكرهم على ذلك، وأظهر شكره عند جميع قومه وأهل مدينته. فلولا ما نزل به من الشر العظيم لما شكرهم على هذا الشىء اليسير الذى سمحوا له به، كما قال ذلك أوميروش الشاعر.

قال: ومن الاصطناعات النافعة، والأفعال التى يعظم قدرها عند المصطنع إليهم فيصيربه المصنع إلى خير عظيم من المصطنع إليهم — أن يختار إنسانا عظيم القدر من جنس ما من الناس، له أيضا عدو عظيم القدر من جنس آخر من الناس فيفعل بعدو ذلك الإنسان الشر، وبأصدقائه الخير، مثلما عرض لأوميروش مع اليونانيين وأعدائهم. فإنه قصد إلى عظيم من عظماء اليونانيين فى القديم فخصه بالمدح أصدقاءه من اليونانيين، وخص عدوا له عظيما بالهجو هو وقومه المعادين لليونانيين فى حروب وقعت بينهما، فكان رب النعمة العظيمة بذلك عند اليونانيين وعظموه كل التعظيم حتى اعتقدوا فيه أنه كان رجلا إلهيا وإنه كان المعلم الأول لجميع اليونانيين.

وبالجملة. ففعل الشر بالأعداء والخير بالأصدقاء من الأمور النافعة، ومن شرط هذا الفعل الذى يعظم موقعه أن يكون ما فعل منه يرى أنه لم يمكن الفاعل ولا تيسر له غيره. وسواء كان الفعل كثيرا فى نفسه أو يسيرا، وأن يظن أن فعله له لم

يكن لمكان خوف ولا شيء يرجوه، بل لأن شوقه وهواه قاده إلى ذلك، فإن بهذا يكون الفعل مداوما عليه من الفاعل، وهو السهل عليه، لأن الأفعال التى تكون من أجل خوف إنما تكون غير شاقة زمانا يسيرا؛ وإذا طال بها الزمان كانت شاقة فانقطعت. وإذا انقطعت كان عن ذلك عداوة من المصطنع إليه للمصطنع. فلذلك يشترط فى هذا الفعل أن يكون سهلا على الفاعل. فهذه هى شروط الابتداء بالصنائع التى يعظم موقعها ويوجد نفعها. ــ وأما المكافأة التى لا يعظم موقعها فهى المكافأة التى لا تكون بحسب ما يهوى المكافئ بالطبع من أكثر الناس وهو أن تكون ناقصة عن الصنيعة التى أسديت إليه: إما فى الكمية، وإما فى المنفعة، وإما لأنها قد فضلت عند المكافئ وليس يحتاج إليها، وهى المكافأة التى يغالط فيها. وإنما كان المكافئ بالطبع الذى يشتهى أن تكون مكافأته بأحد هذه الثلاثة الأحوال، لأن المكافيء كأنه مقصور على الإعطاء، فهو إنما يشتهى إما ألا يلحقه نقص من الخير الذى وصل إليه، وإما أن يكون النقص أقل من الخير الذى وصل إليه. فإذا لم تكن المكافأة بهذه الصفة، بل كانت مقارنة للصنيعة، إما فى الجنس مثل أن تكون المكافأة على الدنانير بدراهم، وإما فى القوة مثل أن تكون المكافأة على المال بكرامة يقنى بها مثل ذلك المال، فهى المكافأة العادلة لكنها سوقية. فإذا لم تكن المكافأة لا سوقية ولا فيها غبن بل كان المكافئ يعتقد فيه أنه ليس اختياره فى المكافأة لما هو أنقص أكثر من اختياره لما هو أزيد، وسواء وقعت مكافأته بما هو أنقص أو بما هو مساو أو بما هو شبيه ــ فهى المكافأة الجميلة، لأن مكافأته بالأنقص لم تكن منه باختيار لذلك، بل لأنه لم يتيسر له غير ذلك. فإذا اتفق أن يكون مع هذا ذلك الفضل مما يسر به الأصدقاء أعنى أصدقاء المكافئ بالفعل ويسوء أعداءه ويكون مع هذا متعجبا منه عند الجمهور، وذلك بالإضافة إلى من صدر عنه ــ كان عظيما موقعه من المصطنع إليه، وبخاصة إذا كانت الصنيعة مما توافق شهوة المصطنع إليه مثل أن يكافئ أو يبدأ محب الكرامة بالكرامة، ومحب المال بالمال، ومحب الغلبة بالغلبة فإن هذه الصنيعة ليست هى لذيذة فقط عند الذى تصطنع إليه أو يكافأ بها، بل هى عنده فاضلة. وكذلك الأمر فى سائر أصناف الخيرات. وإنما تكون أفعال الصنائع والمكافأة على المبتدئ والمكافئ أفعالا سهلة يمكن أن يداوموا عليها متى كانوا باستعدادهم الطبيعى مهيئين لتلك الأفعال، وكانت قد حصلت لهم الملكة التى بها تصدر منهم تلك الأفعال. ومن الصنائع اليسيرة التى يظن بها أنها ليس تنقص المصطنع شيئا ــ الاصطناع بالتأديب والموعظة.

(٧) مواضع تمييز كبير الخير وصغيره

قال: فمن هذه الوجوه يأخذ الخطيب المقدمات التى منها يقنع أن الشىء نافع أو غير نافع. ومن أجل أن الخطيب قد يعترف أحيانا بأن الأمر نافع، ولكن يدعى أن هاهنا شيئا هو أنفع، فقد يحتاج أن تكون عنده مواضع يقدر أن يبين بها أن الأمر أنفع وأفضل. فمنها أن ما كان نافعا فى كل الأشياء فهو أنفع مما هو نافع فى بعض الأشياء؛ والذى هو أدوم نفعا هو أنفع من الذى هو أقصر نفعا من الأقل، والذى جمع من صفات الخير أكثر أو جمع صفاته كلها فهو أنفع. وصفات الخير التام هى أن يكون الشىء مختارا من أجل نفسه لا من أجل غيره، وأن يكون متشوقا عند الكل، وأن يكون ذوو الفضل واللب يختارونه. والذى جمع هذه الصفات كلها أو أكثرها فهو الخير، النافع الذى فى الغاية، وهو الغاية لسائر الأشياء التى توصف بالخير. والأشياء المتصفة بالخير المتعلقة بهذا الخير الذى جمع هذه الصفات إنما يقال فيها إنها أنفع إذا وجد فى واحد منها صفة واحدة من هذه الصفات، أو أكثر من صفة واحدة، وكل ما كان من هذه الأشياء توجد فيه صفات أكثر من صفات الخير فهو أنفع ما لم تكن الصفة الواحدة أنفع من اثنتين أو من ثلاث وأيضا فما كان العظيم فيه أفضل من العظيم فى جنس آخر، فالجنس الذى فيه العظيم الأفضل هو أعظم من الجنس الآخر. وما كان الجنس منه أفضل من الجنس الأفضل فالعظيم من الجنس الأفضل أفضل من العظيم من الجنس الآخر، وهو عكس الأول. ومثال ذلك أنه إن كان الذكران أفضل من الإناث فالرجل أفضل من المرأة، وإن كان الرجل أفضل من المرأة فالذكران أفضل من الإناث. وإنما كان ذلك كذلك لأنه نسبة العظيم إلى جنسه هى كنسبة العظيم الآخر إلى جنسه، فتكون نسبة الجنس إلى الجنس هى نسبة العظيم إلى العظيم. — ثم إذا كان الشىء لازما لشى ما، والآخر غير لازم فإن الذى يلزم عنه الشىء آثر من الذى لا يلزم عنه الشىء. مثال ذلك: السلطان والثروة. فإن الثروة تلزم السلطان، وليس يلزم السلطان الثروة، فلذلك السلطان أفضل من الثروة. كذلك الحال فى المضار، فإن الفقر يلزم عنه البخل، وليس يلزم عن البخل الفقر، فالفقر أكثر شرا من البخل. واللازم يوجد على ثلاثة أقسام: إما أن يوجدا معا، أعنى اللازم والملزوم مثل وجود الأبيض والبياض معا، مثل لزوم الإنسان والحيوان. وإما أن يوجد اللازم تابعا بأخر مثل لزوم العلم عن التعلم. وإما أن يكون تلازمهما فى القوة، أى يكون أحدهما يفعل فعل الآخر ولا ينعكس، أعنى لا يفعل الآخر فعل الأول، مثال ذلك الفقر والبخل، فإن الفقر يلزم عنه الإنسان.

ل. بيرمان

مقتطفات الأصل العربي المفقود لشرح ابن رشد الوسيط للأخلاق النيقوماخية *

(١)

لقد عكفت على دراسة مخطوط الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية المحفوظ فى مكتبة القرويين فى مدينة فاس، لما له من صلة وثيقة بنسخة الترجمة العبرية لشموئيل بن يهودا المرسيلى لشرح ابن رشد الوسيط[1]. ولقد شعرت بشىء من السعادة عن مطالعة هذا المخطوط فى فاس صيف ١٩٦٢ حين وجدت واضع التعليقات* اقتبس أجزاء كثيرة من التلخيص المفقود للقاضى، ومن الواضح أن هذه المقتطفات التى اقتبست مادتها العلمية من القاضى، والتى اتضح وجودها فى الترجمات العبرية واللاتينية للشرح الوسيط، إنما تشمل آثارا للأصل العربى المفقود لشرح ابن رشد الوسيط على كتاب الأخلاق النيقوماخية[2]، ومن المعروف أن المخطوط الآخر لهذا العمل، المذكور فى فهرس المكتبة المصور قد اندثر تماما إثر حريق ١٦٧١.

١- ولقد دون مخطوط الترجمة العربية للأخلاق إلى نيقوماخوس (المشار إليه بالرمز A) فى ورق سميك، يتراوح حجمة بين ٢١×١٥سم و(١٦×١٠سم) وتشمل الصفحة الواحدة على ٢٣س، وذلك فى المخطوط المغربى الواضح، وقد حدد تاريخ هذا المخطوط على أساس أنه ٦١٩ هجرية الموافق ١٢٢٢ ميلادية[3].

وتتألف الصور التى حصلت عليها لهذا المخطوط من ثلاثة أجــزاء أو شذرات، وترقم بثلاث طرق؛ الأولى هى نظام الزمام Zim'am فى ترقيم الأوراق (انظر بيرمان ملاحظات ... ص ٥٥٥ هامش ٦) وتلك الطريقة قد استخدمت بالفعل حين كان المخطوط مكتملا، إن أرقام الزمام هو ١٢٧ كما ورد فى الكلمات الأخيرة فى مقدمة

* راجع وصف بدوى للمخطوط فى مقدمة تحقيقه ترجمة إسحق بن حنين لكتاب أرسطو الأخلاق، وكالة المطبوعات، الكويت ١٩٧٩ ص ٣٨-٤١.

علم الأخلاق. أما الثانية فتسمى ترقيم الأوراق بالقلم الرصاص، ولكن هذه الطريقة لم تكتمل. وتأتى الطريقة الثالثة وهى ترقيم الصفحات بخط القلم Pages، وهذه الطريقة حديثة للغاية ولم تظهر إلا فى غضون السنوات القليلة الأخيرة.

وقد فسد جزء كبير من هذا المخطوط بسبب الرطوبة، وفقدت بعض الأوراق، وبعضها الآخر غير مرتب على الإطلاق. وانقسم المخطوط إلى قسمين، وهذا يوضح لنا تصنيف القسم الأول فى قائمة القرويين تحت رقم (٢٥٠٨/٨٠) والثانى برقم (٣٠٤٣/٨٠) وقد وجد أيضا أن هناك العديد من الشروح بالهامش مصحوبة بالاستشهادات المستمدة من التلخيص إلا أن الأوراق التى تحتوى على تلك التعليقات والاستشهادات مفقودة ولم يتم العثور عليها بعد.

ومن الجدير بالذكر أن نص الأخلاق النيقوماخية فى مخطوط الترجمة العربية هذا مقسم إلى أحد عشر كتابا، فى الوقت الذى احتوى فيه النص اليونانى على عشرة كتب فقط. وهناك كتاب إضافى هو "السابع" وضع بين الكتابين السادس والسابع، وبالتالى تم إعادة ترقيم الكتاب السابع الأساسى على أنه الكتاب الثامن، ومن ناحية أخرى قد وجد أن الشرح الوسيط لابن رشد يشتمل على عشرة كتب، متفق فى ذلك مع النص اليونانى على الرغم من أن ابن رشد قد استخدم نص كتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس فى أحد عشر كتابا، فى حين أن ابن رشد لم يلخص الكتاب الخامس من الترجمة العربية، ونتيجة لأن أوراق المخطوط مرقمة بطرق مختلفة فإنى اقتبس هذه المسائل الموضوعية فقط من النص العربى للأخلاق، كما سيظهر لاحقا، مع الإشارة إلى ترقيم بيكر Bakker لعلم الأخلاق، بالإضافة إلى تفسيرات الكتب والفصول الموجودة فى نشرة بيوتر Bywater للنص اليونانى (مطبعة جامعة اكسفورد ١٨٩٤).

٢- يحتوى مخطوط الترجمة العربية (A) فى ثناياه على العديد من المقتطفات التى لابد من وضعها فى الاعتبار عند نشر وطبع النص، ومن الملاحظ أن عبارة "كذا لخصه القاضى" تظهر بصورة متكررة فى المقتطفات التى تبلغ حوالى الثلاثين (كما سنذكرها فيما بعد). إن موضوع تماثل واتفاق كل من القاضى وابن رشد مسألة لا يرقى إليها الشك وفى ذلك إثبات أن المفردات التى تنسب إلى القاضى توجد بصورة

فعلية فى الترجمات العبرية واللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية. وأود أن أشير إلى أننى سأقوم بنشر تلك المقتطفات، بالإضافة إلى نصوص الترجمات العبرية واللاتينية المتفقة مع هذه المقتطفات، وذلك فى الجزء الأساسى من هذا البحث. وأود أن أذكر أيضا أننى استشهد هنا بالنص أولا ثم بالمقتطفات؛ وذلك كى أوضح سياق تلك المقتطفات، وقد وجد فى بعض الحالات مسائل مبهمة فى النصوص ولا تمت بأية صلة للمقتطفات التى تشير للقاضى، وأعتقد أن التعامل مع هذه المسائل لا يدخل فى نطاق مهمتى، وذلك لأنها بعيدة وخارجة عن بحثنا الأساسى، إن التفسير الوحيد لتلك المشاكل إنما يرجع إلى النسخ العربية والمقتطفات. وعلى أية حال فقد سبق لى الإشارة إلى تلك الصعوبات، كما عرضت أيضا، من خلال ملاحظات للنص أحيانا حلولا لهذه المشكلات، وقد جاءت المقتطفات الثلاثون من الشرح الوسيط على النحو التالى: تسعة من الكتاب الثالث، عشرة من الكتاب الرابع، واثنتان من الكتبا الخامس، وواحدة من الكتاب السابع، وسبعة مقتطفات أخرى من الكتاب الثامن والمقتطف الأخير من الكتاب التاسع، وهنا ــ فى هذا التقسيم للكتاب ــ إنما أسير وفقا للنص اليونانى، ووفقا لترقيم ابن رشد أكثر من اتباعى للمخطوط العربى، ولابد للشارح أن يكن مدركا تماما للتناقض، إلا إن هذا التناقض لا يعوق إطلاقا استخدام الشرح الوسيط.

٣- يوجد فى الكتاب الرابع E.N.1Vs, 1122a 28 تعليق من كتاب الخطابة Rhetaric المفقود للفارابى ومن كتابه "فصول منتزعة" (الذى نشره دنلوب Danlop تحت عنوان "مأثورات رجل الدولة"، كمبردج، انجلترا، ١٩٦١) وأود أن أنشر هذا المقتطف مستقلا بذاته، ولم ينشر ايضا اثنان من المقتطفات الطويلة التى تقع فى الكتاب السابع، وذلك لأن كلا منها يقع أدنى الهامش على الجوانب العكسية للورقة مما جعلنا نفقد ثلاثة أسطر من النص أسفل الصفحة، لذلك نجد أن حوالى نصف تالك المقتطفات قد فقد. وحيث إن الشرح الوسيط لابن رشد لم يشر إلى تلك المقتطفات فإنى اعتقد أنه من غير المفيد أن أنشرهم ضمن بحثى هذا.

٤- لقد استخدم الشارح عددا من الرموز، ونظرا لما لهذه الرموز من أهميته فإننا سنذكرها فيما يلى، وإن مثل تلك الدراسة التفصيلية لهذه الرموز ولدلالاتها إنما تنتسب فقط إلى نسخة علم الأخلاق.

إن تلك الإشارة إذا كانت تجاه الهامش الأيمن، أو الأيسر، إنما تفيد على حذف شيء معين، أو تشير إلى ملحوظة هامة ذات علاقة وثيقة بالموضوع (كما ورد فى المقتطف الثالث) وهذا الرمز قد استخدم فى مخطوطات ليدن، كما استخدمه أيضا بويج M.Bowjges فى نشرة كتاب تفسير ما بعد الطبيعة لابن رشد. ويجب الاطلاع على نشرة بويج (ص٣س٧، ص٩، س٧). ومن الملاحظ أن بويج لم يذكر هذا الرمز فى ملاحظاته، كما أن ذلك الرمز لم يرد ذكره أيضا فى كتاب روزنتال The Technique and Approach of Muslim Scholarship Analecta Onientalia 24 Rome (pontificium Jnstitutum Biblicum 147)، ويتكرر هذا الرمز ثلاث مرات تقريبا فى المتقطف الثانى فى النص مكتوبا، كل مرة بالحبر الأحمر.

(mmim) هذا الرمزعادة ما يضاف فى بداية كلمة ما فى النص، وهو يستخدم أحيانا للإشارة إلى ملاحظة فى الهامش الأيمن أو الأيسر، وعندما يضاف هذا الرمز سواء فى بداية العبارة أو نهايتها فإنه يشير إلى تلك العبارة بأكملها يتم استبدالها بشيء آخر cf. Rosenthal: Techmique p.15, cal2 and p.16, col.,I ويتكرر ذلك الرمز فى هذا النص حوالى ست عشرة مرة مكتوبا كل مرة بالحبر الأحمر.

Sahh معنى هذا الرمز أن الشارع قد يقع أحيانا فى حيرة للتأكد من صحة نصه، فيقوم بمقارنة نصه بنص مخطوط آخر، ويستنتج فى النهاية صحة ما نشره، وأحيانا يضيف الشارح "تلخيص" عندما يشعر بعدم ارتياحه، وفى أحيانا أخرى نلاحظ وجود الرمز Sahh مرتين ــ مرة فى بداية العبارة، وأخرى فى نهايتها (-) وهذا يشير إلى أن العبارة قد تم بحثها والتأكد من صحتها تماما See: Bowyges, Notice p. I and Lx 111 RosenThal, Techmique p.15 col.2 ويتكرر ذلك الرمز حوالى اثنتى عشرة مرة بالحبر الأحمر، وحوالى تسع عشرة مرة بالأسود.

Kh يشير هذا الرمز إلى وجود تهجيه مختلفة لكلمة ما، أو تهجية أخرى بديلة لكلمة ما. وتكرر هذا الرمز مرة واحدة فقط بالحبر الأسود.

.Z يشير هذا الرمز إلى تخمين معين، وهو يتكرز أربع مرات بالحبر الأسود وثلاث مرات أخرى بالحبر الأحمر.

٥- وإذا كان الشارح هو نفسه الناسخ، أى ابن رشد فإن هذا يستلزم وجود حقيقة معينة، ألا وهى أن الشارح ظل على قيد الحياة حتى عام ١٢٢٢م أى بعد ٢٤ عاما من تاريخ وفاة ابن رشد المعروف. ويبدو لى أن الأسلوب الذى صاغ به الشارح تلك المقتطفات متسق ومتماثل مع نص مخطوط الترجمة العربية، وربما كان لعدم النظام الذى اتسم به النص الأندلسى أثره فى التضليل والإبهام، ولكن الشىء المحتمل هو أن كلا من نص الترجمة العربية والمقتطفات قد نسخا عن مخطوط آخر.

إن حل مسألة التماثل بين كل من الناسخ (ابن رشد) وشارح المقتطف ما زال غير معروف، حيث إنه لا تظهر أوراق المخطوط العربى سوى اسم الشخص العربى الوحيد "ابن رشد"، وأن فصل الأخلاق عن المقدمة إنما يرجع إلى نيقولاوش Nicolaus. أما عن مدى صلة نيقولاوش بكل من الناسخ شارح المقتطفات فما زال امرا محيرا يثير جدالا وخلافا.

وبغض النظر عن التماثل أو عدم التماثل بين الشارح والناسخ، فإننا لايمكن أن ننقص من قدر الشارح وما قام به من استيعاب تام لنص الأخلاق، مستخدما فى ذلك المسائل المتاحة بأسلوبه وأدائه الخاص، كى يخرج لنا تعليقاته فى صورتها الصحيحة، ولقد قام الشارح أيضا بمقارنة نص الأخلاق بنصوص أخرى وذلك بأسلوبه وأدائه الخاص، واستخدم موادا علمية وموضوعات ذات علاقة وثيقة بالأخلاق، والشرح الوسيط لابن رشد ذو علاقة وثيقة بالخطابة للفارابى وفصول منتزعة.

وإنه لمن المثير أن نشير إلى أن أسلوب كتابة الشارح هنا يتسق تماما مع أسلوب شارح مخطوطات ليدن التى استخدمها بويج فى نشرته لتفسير ابن رشد لكتاب "ما بعد الطبيعة" لأرسطو. ولقد أرخ بويج تلك المخطوطات فى الفترة بين القرن الثالث عشر والخامس عشر، ولو كان بويج لديه التفضيل لاختار لتأريخ هذه المخطوطات التاريخ القديم الذى يتفق بالفعل مع مخطوطنا هذا.

٦- تتسم اللغة العربية المستخدمة فى النصوص الذى سنذكرها بأنها لغة عربية قديمة ممتزجة مع العربية الوسيطة، وفى هذا الصدد أود أن أشير إلى أننى فى نشرتى

لهذه النصوص قد أضفت ما يسمى "بالشدة والهمزة" وذلك دون أن أحدث تغيرا يذكر فى قراءة تلك المخطوطات، وعلى سبيل المثال فأنا أكتب كلمة "سائر" بدلا من "ساير" وهكذا. ولكن مع هذا كان لى بعض التحفظات فى بعض الكلمات Is Tihal-stihal. ومن الملاحظ أن بعض التركيبات اللغوية الإعرابية تظهر فى النصوص التى سنوالى سردها. ولقد استخدمت علم الصرف القديم وذلك فى إعادة بنائى للشرح الوسيط من الترجمات اللاتينية والعبرية، وفيما يتعلق بالإعراب اللغوى لم أكن بارعا بدرجة كافية لاستخدامه، ومن الواضح أن ابن رشد قد اتبع ذلك الإعراب اللغوى فى الترجمة العربية.

(٢)

قبل تناول النصوص العربية وما يليها من مقتطفات الترجمات المختلفة أود أن أشير إلى بعض الاختصارات وما تشير إليه:

A يمثل اختصارا للترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

Am يمثل اختصارا للمقتطفات على الترجمة العربية للأخلاق النيقوماخية.

G يمثل هذا الحرف النص اليونانى للأخلاق النيقوماخية.

H يمثل هذا الحرف اختصارا للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط للأخلاق النيقوماخية ترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلى.

L يمثل اختصارا للترجمة اللاتينية لشرح ابن رشد الوسيط لهرمان الألمانى

مقتطفات "شرح ابن رشد الوسيط" المفقود

على الأخلاق النيقوماخية

(١)

ويشبه أن يكون كل واحد من الناس خصوصا، وواضعو النواميس أنفسهم يشهدون بهذه الأشياء إذ كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة، ومن لم يكن أتى ذلك الفعل قسرا أو جهل به لم يكن هو سببه ويجلون - ويمدحون لخصه القاضى - من يفعل الأمور الجميلة ليحثوا هؤلاء على هذا الفعل ويردعوا عن ذلك الفعل*.

1- E.N. 1115, 1113 b 21 SS.

لقد اشتمل مخطوط ابن رشد على كلمة يمدحون Yamdahuna أو ربما كانت تلك الكلمة من اعتقاده أو تخمينه.

وهذا يعتبر مثالا جيدا لإيضاح طريقة ابن رشد فى الشرح الوسيط فيما يختص بمعالجة وتوضيح النص ذى الترجمات المختلفة، فنجد أنه يقوم بإضافة كلمة هنا وحذف كلمة هناك .. وهكذا، تلك هى طريقته فى توضيح النص ذى الترجمات المختلفة.

R. Dozy. Suppement aux aictionnaires arabes, leiden: E; j; Brill 1881, Volume 2, p.503 a and Excerpts 24 and 28 below.

إذا كانوا يعاقبون من يفعل الرداءة إذا لم يكن آتى ذلك الفعل قسرا ولمكان الجهل به وبالجمل هو سببه، ويمدحون من يفعل الأمور الجميلة.

* بدوى ص ١١٩ الذى يعلق فى الهامش بإن ما فى الصلب موافق لليونانى honorent.

(٢)

وقد يقال الشجاعة على أصناف آخر غير هذه وهى خمسة: الأولى المدنية لأنه يشبه أن تكون أخصها - بالإنسان أظنه ينقص وكذا لخصه القاضى - وذلك أن أهل المدن يرون أن يصبروا على ❬الشد❭ئد من أجل ما تأمر به النواميس من العقبوبات والهوان والكرامات ولذلك يـزل بهـم أنهم أشجـع النــاس مــن قبـل أن أهــل الجبن ذوو هــوان وأهــل الشجاعــة ذوو كرامة*.

2. E,N. 1118,1116 a 16 SS.

إن الترجمة العبرية لهذا المقتطف تتسق وتتفق تماما مع تعليقات الشارح، لقد حاول المترجم من اليونانية إلى العربية أن يعالج الاختصار اليونانى لكلمة بطريقة حرفية قدر الإمكان، كما أنه تناول كلمة P ā r L O Za YOP έOLXEV كما أنه تناول Eolxev بمعنى "يبدو أن يكون بدلا" من معنى "يشبه" الذى يظهر فى ترجمة روس حيث قال: "لأن هذا يشبه كثيرا الشجاعة الحقيقية". وعندما أراد إتمام المعنى استعان بضمير الاسم المؤنث "هى" وذلك لكى يشير إلى أن "الشجاعة السياسية" هى التى تأتى فى المقام الأل، لما تتسم به من صفات تميزها عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. ومع هذا ظل المعنى مبهما حيث إن المترجم لم يحدد على وجه الدقة ما هى الأمور التى تحصل بها الشجاعة السياسية أكثر تميزا عن الأنواع الأخرى من الشجاعة. وقد ابن رشد ملا لهذه المسألة وبهذا أورد الإبهام وذلك عن طريق إضافة كلمة ad Sensum، فيما يختص بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية، وهو بذلك يعطى نفس المعنى الأساسى الذى أشار إليه "روس". لقد سببت هذه الفقرة حيرة للشارح، الذى يعتقد أن كلمة "بالإنسان" غير موجودة بالنص ولابد من اسعادتها وتضمينها فى النص مرة أخرى.

ومحاولة إعادة بناء نص الشرح الوسيط كالتالى:

قال: وقد يقال الشجاعة على أصناف أخر غير هذه وهى خمسة: الأولى الشجاعة المدنية لأنه يشبه أن تكون أخصها بالإنسان بعد الشجاعة الحقيقية وذلك أن

---

* بدوى ص ١٢٦ ، ١٢٧، والملاحظة لا داعى لها، لأنها مفهومة كما يرى بدوى، ولا توجد كلمة "بالإنسان" فى الأصل اليونانى، بل الموجود: "وهذا معنى" الشجاعة بالمعنى الصحيح.

أهل المدن يرون أنه ينبغى أن يصبر على الشدائد من أجل ما تأمر به النواميس من العقوبات والهوان لمن فر من الحروب، والكرامات لمن صبر عليها؛ ولذلك يظن بهم أنهم أشجع الناس من قبل أن أهل الجبن ذووا هوان وأهل الشجاعة ذووا كرامة.

(٣)

وهذه الشجاعة تشبه الشجاعة التى وصفناها أولا؛ لأنها إنما تكون من أجل الفضيلة إذ كانت إنما هى بسبب الحياء والشهوة للجميل اللذين هما الكرامة والهرب من العار إذ كان قبيحا – وليس على هذا النحو لخصه القاضى ويظهر أنه الصحيح – ولحأ على أن يجعل الذين يضطرهم الرؤساء ويجبرونهم على أن يجعلوا شيئا فى هذه المدينة وأخصهم – آخسهم – من يفعل ما يفعله إذا جبر خوفا لأحياء أو هربا من الشىء المؤذى لا القبيح*.

3. E.N. 1118, 1116 a 27SS

يتركز تعليق الشارح فى هذا المقتطف على العبارة من؟ إلى كلمة "ما يفعله حيث إن هذه العبارة لا تبد واضحة تماما. ومن هنا نجد أن ابن رشد تابع النص بطريقة حرفية. ولقد استعرضت النص العبرى واللاتينى لإلقاء بعض الضوء على تلك النقطة.

وباستعراض النصين العبرى واللاتينى وجد أن الاختلاف فى المعنى بين الكلمات العبرية bi-gelal-gemulim والكلمات اللاتينية PropTer hecenitaten perseuerent لم يفسد المعنى الجوهرى لهذه الفقرة. وأود أن أناقش هذه الفقرة بتفصيل فى نشرتى للنص العبرى.

* بدى ص ١٢٧.

(٤)

والذين يأمرون بضرب من يهرب من الحرب يفعلون هذا الفعل بعينه والذين يفعلون ما يفعلونه أمام القبور. القهر. كذا لخص القاضى ويعنى أمام القبور، أى أمام الحالة التى هى تؤدى إلى القبور أى أمام الموت فمن يشجع خوفا من أن يموت إذا لم يشجع فليس بشجاع.. . وما أشبه ذلك فإن هؤلاء كلهم يجبرون الناس على الفعل*.

4. E.N. 1118, 1116 a 36 SS.

من الملاحظ أن فى كلمة "القبور" يوجد دائرة صغيرة بالخط الأحمر والتى تشير فى نهايتها إلى وجود تعليق فى الجانب الأيسر، كما أن كلمة "القهر" مميزة بعلامة Kh وهذا يعنى أن هناك تهجيه أخرى أفضل منها ونجد فى الهامش الأيمن عبارة "كذا لخصه القاضى" وحيث إن كلمة "القهر" تجد فىالشرح الوسيط، فإن التعليق فى هذه الحالة الموجود فى الجانب الأيمن أن القاضى عبر عن تلك الكلمة بنفس الطريقة، ولكن وجود كلمة "أمام القبور" فى النص تعنى أن الكاتب D.H. Dunlop (الأخلاق النيقوماخية فى العربية، الكتاب الأول إلى السادس، أورنيس ١٠ عام ١٩٦٥ ص ٣٤) قد أساء فهم تلك الفقرة وذلك حيث لم يطلع ولم يفحص الشرح الوسيط.

* بدوى ص ١٢٨ ، هـ٣، هـ٦.

(٥)

وقد يوجد إنسان دون إنسان فى شيء بهذه الحال فالجند يوجدون كذلك فى الحروب لأنه قد يظن أن فى الحرب أشياء كثيرة بديعة يقف عليها هاؤلاء خاصة، فيرن أنهم من أهل الشجاعة لما يمكنهم أن يفعلوه فى الحرب فيتوقفوا - فيتوثقوا - فيأمنوا لخصه القاضى - ألا يصيبهم مالا يعمله غيرهم.

5. E.N. 1118,1116 b5 SS.

الفقرة يمكنهم "لما يمكنهم" خلال ghayrulum توجد فقط فى Oti ouuolangnoc oix Eotiv فى ترجمة روس لأن الآخرين لا يعرفون طبيعة الوقائع.

تؤكد كل من الكلمة العبرية yikkonu واللاتينية Securan Tur أن النص العربى للشرح الوسيط يشتمل على كلمة "يأمنوا" وذلك كما صاغها الشارح. ومن الملاحظ أن الشارح قد ذكر رمز Sahh فوق قراءة النص وهذا يعنى أن هذا النص قد تمت مقارنته بمخطوط أخر للتأكد من صحته. كما أن الرمز Z الموجد فوق كلمة "فيتوثقوا" فى الهامش ما يشير إلى أن تلك الكلمة من تخمين الشارح حيث إنه لم يكن راضيا تماما عن القراءة الموجودة فى المخطوط. واعتزم أن أتناول الاختلافات بين الترجمات العربية والعبرية وذلك من خلال تعليقاتى فى نشرتى للنص العبرى.

(٦)

فهم بمنزلة قوم متسلحين يقاتلون قوما بلا سلاح، قوم مبرزون يقاتلن قوما اغمادا وذلك وذلك أن فى أمثال هذا ليس المبرز فى الحرب هو الأشجع لاكن الذى هو أعلم بصناعة الحرب كما قد يكون المبرز فى الحرب الأقوى والذى هيئة بدنه هيئة فاضلة كذا لخص القاضى هذا الفصل، وفيه زيادة على ما فى الفص ويشبه أن يكون فى - الفص بقص - أن فى أمثال هذا الجهاد ليس المبرز فى الحرب هو الأشجع لا كن الأقوى والذى هيئة بدنه هيئة فاضلة*.

6. E.N. 1118, 1116 6b 12 SS.

من الملاحظ أن مقتطف الشارح من التلخيص يتفق والنص العبرى. لقد صحت مقولة الشارح بأن هناك مادة علمية "إضافية" فى التلخيص ولكن خلاصة استنتاجه بأن هناك فجوة واضحة فى الترجمة العربية لنيقوماخيا ليست من الصحة فى شىء، إن إضافة ابن رشد ماهى إلا توضيح لا يعتمد على النص اليونانى وتعتبر مثالا جيدا يظهر طريقة عمله فى النص لتقديم مزيد من التوضيح.

* بدى ص ١٢٨، ١٢٩ هامش ٦ ويعلق بدوى: "أن ابن رشد توسع فى المعنى وأضاف من عنده كعادته فى تلخيصاته".

(٧)

وقد يتخيل من أمر الجاهل بالشيء المفزع أنه شجاع وليس هو ببعيد من الطمع إلا أنه أخس منه، من قبل أن الطمع له أصل موضوع يعمل عليه، وذلك ليس له ولذلك يقف زمانا – ولذلك لا يلبث زمانا ما أعنى لجهله كذا لخصه القاضي – فأما الذين يخرجون إلي الحرب بالخديعة فإنهم إذا علموا أو توهموا أن الذين يحاربونهم غير الذين قصدوا لمحاربتهم هربوا*.

7. E.N. 1118, 1117 a 22 SS.

في هذا المقتطف يتضح لنا أن مدى التوافق في قراءة الترجمة العربية لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس مع النص اليوناني ليست واضحة تماما. ويفسر لنا الشارح أن ذلك التباين والتعارض الذي أحدثته الترجمة العربية للنص اليوناني كان له الأثر الأكبر في قيام ابن رشد بإعادة صياغة تلك الترجمة ونجد أن الشارح يقدم شرحا متوسطا لمزيد من التوضيح.

* بدى ص ١٣٨ و هــ١.

(٨)

فأما الأشياء التى تجلب الصحة واعتدال الهيئة وهى لذيذة فإنه يشتهيها بمقدار معتدل وكما ينبغى وسائر الأمور اللذيذة الأخر إذا لم تعتم هذه - وأما سائر اللذات الآخر فيتركها صح كذا ‹لخصه› القاضى وبه أو بنحوه يفهم المعنى - إما لأنها خارجه عن الجميل أو لأنها تعوق جوهرنا* .

8. E.N. 111 11, 1119a 16 SS.

وقد أثبت الشارح ذلك الجزء A بين علامتى sahh مما يعنى أنه قد تيقن من صحته. ولما كان معنى الترجمة العربية غير واضح للشارح فإنه لجأ إلى عرض سياق الشرح الوسيط، ويتلخص معنى هذا المقتطف طبقا للنص اليونانى فى أن الإنسان المعتدل يشتهى ويرغب الأشياء اللذيذة التى تهدف إلى تحقيق ظروف صحية جيدة، ثم يشتهى بعد ذلك الأشياء اللذيذة التى لا تعوق تحقيق تلك الظروف والتى لا تتناقض مع النبل، لا تكون بعيدة عن الوسائل المادية المتاحة للإنسان. إن الترجمة العربية يمكن تفسيرها بنفس الطريقة التى تم بها صياغة النص اليونانى باستثناء بعض الاختلافات فى الكلمات التى تم ترجمتها على أنها "جوهر" بدلا من استخدامها بمعنى "ذروة" أو "وسائل مادية"، ولقد وقف ابن رشد عند تلك الفقرة محاولا إدراك معناها، وفسرها على أساس أنها اتجاه فكرى يهدف إلى الزهد، فالإنسان المعتدل هو الذى يشتهى فقط اللذات الجسدية التى تحقق الصحة، والظروف الجيدة الأخرى، ولكنه ينبذ ويتخلى عن اللذات الأخرى جميعا، إما لأنها لا تدخل فى نطاق النبل، أو لأنها هدف إلى إعاقة جوهرنا والعمل على الإقلال من قداسته، ويستشهد الشارح فى هذا الصدد بالشرح الوسيط ويعترف بموافقته لتفسير ابن رشد لهذه الفقرة.

---

* بدى ص ١٣١.

(٩)

فلذلك ينبغى أن تكون بقدر وتكون قليلة والأتضاد التمييز؛ فإن من كان بهذا الحال سمى منتقادا أو مغموما - كذا لخصه القاضى متأدبا - وكما أن الصبى ينبغى أن تكون شهواته بحسب ما يأمر المؤدب كذلك الجزء الشهوانى ينبغى أن يكون بحسب ما يوجبه التمييز* .

9. E.N. 111 12, 1119 B 11 SS.

إن الشارح هنا غير راض تماما عن كلمة "مغموما" لهذا فإنه لجأ إلى الاستشهاد بالشرح الوسيط ..

(١٠)

والتبذير التقتير زيادة على التوسط ونقصان عنه فى الأموال ونحن نلزم أبدا التقتير الذين يعنون بجمع الأموال أكثر مما ينبغى.

وربما ألزمناهم التبذير - وأما التبذير فإنما ننسبه إلى المنهمكين فى الشهوات والذين ينفقون أموالهم فى اللذات؛ لأن أمثال هؤلاء الذين يسمون مبذرين - كذا لخصه القاضى وهو خلاف ما ثبت فى هذه النسخة والمعنى الصحيح هو الذى ثبت فى التخليص - لأنا نسمى المنهمكين فى الشهوات والذين ينفقون أموالهم فى اللذات مبذرين **.

10. E.N. 1V1, 1119 b 26?

يواجه الشارح فى هذا المقتطف مشكلة وقلق بسبب عبارة "وربما ألزمناهم التبذير" الموجودة فى الترجمة العربية؛ وذلك لعدم وضوح معناها، لهذا لجأ إلى الشرح الوسيط لمزيد من التوضيح.

---

* بدى ص ١٣٩.

* * بدى ص ١٤١، ١٤٢ وهـ١ ص ١٤١.

(١١)

ولذلك نظن بهم أنهم أردى من غيرهم لأن معهم شرورا كثيرة معا فلذلك لا كذا لخصه القاضى - يليق بهم هذا الاسم لأن من شأن المبذر أن يكون معه شر احد أعى اتلاف ماله.

11. E.N. 1V1, 1119 b 32 SS.

يعتقد الشارح أن كلمة "لا" الموجودة فى هذا المقتطف لابد من أن يرمز لها بالرمز Z أى أنها مجرد تخمين – لهذا يستدل بشرح ابن رشد الوسيط على صدق حديثه، ولكن من الصعب أن نتحقق من أن مخطوط ابن رشد اشتمل على كلمة "لا" أو لم يشتمل عليها، ربما استبدلها ابن رشد بكلمة ad.Sensum.

(١٢)

وأفعال الفضيلة جميلة وبسبب الجميل تفعل وفعلها صواب لأنها إنما تفعل لمن ينبغى أن يفعل به، وبالمقدار الذى ينبغى، وفى الوقت الذى ينبغى، فى جميع الأشياء التى تتبع البذل - وبالجملة فيفعل جميع الأشياء التى تتبع العدل* الصحيح كذا لخصه القاضى وهو الظاهر لأن البذل الصحيح لائق بالكلام فى السخاء وإنما تقدم القول فى الفضيلة بالجملة - الصحيح وعلى أن يفعلها باستلذاذ وغير تأذ لأن اللذيذ بالفضيلة هو إما ألا يكون معه أذى أو يكون أذاه يسيرا **.

12. E.N. 1V1, 1120 a 23. SS.

من الملاحظ أن حذف النص اليونانى جعل تلك الفقرة تبدو كما لو أنها حديث عن أفعال الفضيلة بوجه عام؛ لهذا تعذر على الشارح أن يدرك معنى كلمة "البذل" المذكورة فى الترجمة العربية، حيث إن كلمة البذل ما هى إلا ترجمة حرفية لكلمة يونانية أخرى. من أجل هذا التجأ الشارح إلى الشرح الوسيط. يرى الشارح: "أن القاضى قد أقر تلك الفقرة، وإنها صحيحة حيث إن ذكر كلمة البذل الصحيح يتفق تماما مع موضع السخاء، وإن تقدم القول بالفضيلة عموما إنما يأتى كمدخل ليس إلا، ولهذا فإن تلك الفقرة واضحة تماما ويمكن إدراك معناها.

* فى بدوى القول ص ١٤٣ هـ١.

** بدوى ص ١٤٣.

(١٣)

فأمور - فحالتا التبذير لا تكاد تجتمع ولا تدوم كذا لخصه القاضى - التبذير لا يكاد تقترن لأنه ليس يسهل على الإنسان أن يعطى كل واحد ولا يأخذ من أحد شيئا*.

13. E.N. 1V1, 1121 a 16 SS.

يدلى الشارح بنص الشرح الوسيط؛ وذلك لما يتسم به من وضوح أكثر مما هو موجود فى النص العبرى. ومن الملاحظ أن قوة دلالة الثنائية فى لفظ "حالتا" لم يذكر لم يظهر فى الترجمة العبرية، ذلك إما لأن شموئيل لم يلحظ هذا، أ ربما كان لديه قراءة مختلفة فى مخطوطه. ومن ناحية أخرى نجد أن النص اللاتينى يتفق تماما فى قراءته مع نص الشارح فى مخطوطه.

(١٤)

ولأنهم مع ذلك لا يهتمون بالأمر الجميل و - بإسقاط الواو لخصه القاضى وعليه بيان المعنى وعلى إثباتها أيضا - قد تضيق صدورهم فيأخذون من كل موضع يسنح لهم وذلك أنهم يشتهون أن يعطوا ولا يبالون من أين أو كيف يأخذون***.**

14. E.N. 1V1, 1121 b 1 SS.

لم يجد الشارح حرف "الواو" قبل كلمة قد فى الشرح الوسيط، ويعلق على هذا قائلا: إذا كان المرء يقرأ الواو أو لا يقرؤها فإن وضع النص لا يتأثر نهائيا، وقد وجد أن الترجمة العبرية تتفق تماما مع مخطوط الشارح، ولكن نجد فى الترجمة اللاتينية لكلمة tunc التى تشير إلى "واو" أو الفاء فى العربية وربما تتميز اللغة اللاتينية هنا بشىء من الحرية والمرونة.

---

* بدوى ص ١٤٦ هـ٣ يقول بدوى: "وتلخيص ابن رشد هنا أصح من الترجمة العربية، إذ ورد فى الأصل اليونانى ما ترجمته: "فحالتا التبذير هاتان لا تجتمعان إلا نادرا" ص ١٤٦.

** فى بدوى ص ١٤٧.

*** يقترح بدوى حذف الواو. ويرى ان الترجمة الأوضح: "ولأنهم، مع ذلك لا يهتمون بالأمر الجميل (أو الخير)، لا تضيق صدورهم بالطريقة التى يأخذون بها المال، فيأخذون من كل موضع ما يسنح لهم" ص ١٤٧ هامش،٢.

(١٥)

وينبغى أن نتبع ذلك بصفة الكرم فإنه قد يظن به أنه فضيلة ما فى المال وليست تشتمل مثل السخاء على جميع الأفعال التى قد تكون فى الأموال لا كنه إنما يكون فى الإنفاق فقط؛ فإنه يفضل الحرية - السخاء لخصه القاضى - فى الإنفاق بكثر ما ينفق وعظمه كما يدل اسمه فى لغة اليونانيين فإنه يدل على نفقة واجبة فى أمر عظيم*.

15. E.N. 1V2 1122 a 18 SS.

لقد اشتملت الترجمة العبرية على كلمة ha-nedibut مثل hemo ha-nedibut التى تتفق فى المعنى مع كلمة "مثل السخاء" الموجودة فى السطر الثانى فى هذا المقتطف، ولقد لاحظ الشارح التباين بين التعبيرين الذين يشيران إلى نفس المعنى، ونفس الشىء مستخدما فى ذلك مخطوط آخر، أو مخطوطه الذى ينشره ويضع أحيانا كلمة sahh ويبين أيضا قراءة الشرح الوسيط.

ولمزيد من الإيضاح بشأن التماثل بين التعبيرين اللذين يشيران إلى نفس الشىء ينبغى مقارنة كتاب أبى الحسن محمد العامرى "السعادة والإسعاد" (فسبادن ١٩٥٧ ص ٨٧ مع كتاب مسكويه "تهذيب الأخلاق"، القاهرة ١٣٢٢ هـ ص٨، طبعة بيروت ١٩٦١ ص ٢٤ وما بعدها) والفارابى: "فصول منتزعة" (نشرة دنلوب مطبعة كمبردج ١٩٦١ ص ١١٣ "التنبيه على سبيل السعادة"، حيدر أباد ١٣٤٦ هـ ص ١١). ويوجد أمامنا الآن آثار الترجمة العربية المزدوجة لنفس المصطلح اليونانى (راجع: العامرى، المرجع السابق ص ٥٧) آمل أن أتتبع هذا الموضوع فى دراسة مفصلة أقوم بإعدادها حل تأثير كتاب "الأخلاق النيقوماخية" على الأدب الفلسفى العبرى فى العصور الوسطى.

---

* بدوى ص ١٤٩.

(١٦)

والعظيم من المضاف إلى الشىء وذلك - ولذلك كانت النفقة على الركب الكثير* عظيمة بالإضافة إلى النفقة على الواجب صح كذا لخصه القاضى - أنه ليس النفقة على الركب الكبير والنفقة على الأكانة واحدة بعينها والواجب فى النفقة يكون بحسب المنفق والشىء الذى ينفق فيه.**

16. E.N. 1V2, 1122a 23 SS.

يشتمل التعليق فى نهايته على كلمة "الواجب" مشارا بعدها بالرمز sahh ومن هنا يبدو أن المخطوط العربى للشرح الوسيط الذى صاغه الشارح يوجد به خطأ ما، وذلك حيث أن كلا من الترجمة العبرية، والترجمة اللاتينية تفترض وجود كلمة "الواجب". أود أن أتناول الاختلاف بين الترجمات العبرية واللاتينية ضمن تعليقاتى على نشرتى النص العبرى، لم استطع أن أجد كلمة تتفق فى المعنى مع كلمة a pyioewpw اليونانية وقد حذفها ابن رشد فى صياغته.

* فى بدوى كبير ص ١٤٩.

** بدوى ص ١٤٩.

(١٧)

ولذلك ليس هو ثلابا ولا لأعدائه إلا عند الحاجة إلى التهدد وفى الأشياء الضرورية والأمور الصغار وليس هوذا يضجع - طمع كذا لخصه القاضى - ولاذا ضر <ع لان> ذلك إنما هو من شأن من يجد فى طلب هذه الأشياء.

17. E.N. 1V3, 1125 a 8 SS.

لقد تأكد الشارح من صحة كتابة كلمة "b.d.j" حيث إنه يشير إليها بالرمز sahh كما أن الشارح يلاحظ "طمع" المذكورة فى الشرح السيط. لقد اشتملت النسخة اللاتينية ١٤٨٣ على sperator والتى تتفق تماما فى المعنى مع كل من الترجمة العبرية والتعليقات على الترجمة العربية، ولقد فسر المترجم اللاتينى وعلق على ما يوجد فى الشرح الوسيط من كلمات تقابل الترجمة العبرية لكلمة ha-haysharut.

(١٨)

لأن ذلك لا يمكن أن يكون إذ كان الشر يفسد نفسه إذا اجتمعت أجزاؤه كلها أو كان غير محتمل - < إذا > كان ذلك غير < محتم > ل كذا لخصه القاضى فالغضوب قد يسرع إليه الغضب مما لا ينبغى على من لا ينبغى وأكثر مما ينبغى وقد يسكن غضبهم بسرعة.

18. E.N.1V5, 1126 a 12 SS.

كم أود أن اتناول الاختلافات بين الترجمات اللاتينية والعبرية وذلك ضمن ملاحظاتى على نشرتى للنص العبرى.

(١٩)

ويبين أنه - المتخاسس كذا لخصه القاضى يقابل الصدو < ق لأنه > دونه.

19. E.N. 1V7 1127 b31.

تتفق كل من الترجمة العبرية واللاتينية على قراءة كلمة "المتخاسس" الموجودة فى النص العربى، فنجد أن خلاصة الترجمة العبرية هى أنه من الواضح أن الأشخاص الذين لا يقيمون أنفسهم يتناقضون تماما مع الشخص الصادق؛ وذلك لأنهم أكثر ملائمة منا" ومن هنا يتضح لنا أن الترجمة العبرية تتسق تماما مع الترجمة العربية، بينما نجد أن المترجم اللاتينى يعتقد أن الشخص الذى لا يقيم ولا يضع اعتبارا لذاته إنما لابد أن يمدح، وعلى هذا الأساس قام بإصلاح النص طبقا لهذا المعنى. ومن هنا قد نفترض أن نص ابن رشد ومخطوطنا هذا يشتمل على ثغرة وذلك حيث إن النص اليونانى هنا يستخدم كلمة boaster "المتفاخر" والتى تتسق تماما مع معنى النص الذى بين أيدينا أكثر من كلمة understater التى تعنى الشخص الذى صور فى هذا المخطوط وفى نص ابن رشد ولا يتناسب تماما مع دلالة النص، بل يبعدنا عن الدلالة المطلوبة.

(٢٠)

ومن أجل ذلك لا ندع أن يرأس إنسان بالكلية من أجل أنه يفعل ذلك لذاته ويصير متغلبا - ترى الناس يتحامون أن يرأس إنسان عليهم بالكلية من أجل أنه يصير متغلبا ويقتسم الخير لذاته أكثر كذا لخصه القاضى - وأنما الرئيس حافظ العدل*.

20. E.N. V6 1134 a 35 SS.

نجد أن فى اقتباس الشارح كلمة "ترى" تتفق مع الترجمة اللاتينية لكلمة Vides بينما الترجمة العبرية بها كلمة nara قبل تلك الكلمة وإذا صح التقييم الذى اعتقدته

* بدوى ص ١٩٢ ، هامش ٢.

لوجود كلمة bal-al-kalima فى مخطوط الترجمة العربية لكن من الواضح أن يشتمل المخطوط أو المخطوطات اليونانية والتى اعتمد عليها مخطوط الترجمة العربية – على قراءة لكلمة (vomov) أكثر من قراءة كلمة (oyov).

(٢١)

فإذا كانت من الاختيار فحينئذ يقال فاعلها لها لا عادل وشرير ومن أجل ذلك على التى تكون من الغضب – كان بعض القدماء لا يقضى على الذى (يفعل بغضب) فعلا ضارا ويعذر الغاضب كذا (لخصه القاضى) من أجل ليس الابتداء من الذى يفعل بل من الذى يغضب.

21. E.N. V 8, 1135 25 SS.

لقد لجأ ابن رشد إلى الشرح الوسيط كذلك لأنه لم يفهم الفقرة من كلمة "ala" إلى كلمة "الغضب" فى الترجمة العربية لكتاب أرسطو الأخلاق إلى نيقوماخوس، محاولا بهذا إيجاد علاج لهذا الموقف. إن الترجمة العبرية لكلمة yenassel إنما تنتج من أن الشارح قام بدمج "ألف" "ضرر" مع الواو التى تلتها. ومن الملاحظ أن المصدر الذى استخدمه ابن رشد فى إطالة صياغته الجديدة غير واضح تماما. ولا يبدو لى أن ابن رشد قد استخدم كلمة "بعض القدماء" بدون مبرر، وإنما يبدو لى أنه قد استخدم شيئا ما يتسق مع الكلمة اليونانية وذلك فى مخطوط الترجمة العربية لكتاب "الأخلاق النيقوماخية".

(٢٢)

فالذين يضافون إلى هذه من أجل أنها تزيد على القول - العدل - يزيد على القدر لا قول كذا لخصه القاضى - الذى هو فيها فليس نقول أنهم لا ضابطين بنوع مبسوط بل نقول أنهم لا ضابطين إذا زدنا وقلنا لا ضابطين فى الربح والكرامة والغضب وأما بنوع مبسوط فلا نقول ذلك*.

* فى الصلب (القول) وفى الهامش (العدل) وفى الهامش الأيسر: لا يزيد على القدر المعقول. ويرى بدوى أن ما ورد فى الصلب (المتن) هو المطابق حرفيا للنص اليونانى ص ٢٤٣.

22. E.N. V 11 1147 b 31 SS.

لقد استعان الشارح بالشرح الوسيط؛ وذلك بسبب قلقه من كلمة "القول" الموجودة فى النص. ولقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية واللاتينية تؤكد أن الشرح الوسيط اشتمل على كلمة "القدر" وكلمة "العدل" وقامت الترجمة اللاتينية بإعادة صياغة العبارة العربية الأولى عن الشرح الوسيط بدلا من نقلها بطريقة الترجمة الحرفية. وفيما يلى سرد لنص الشرح الوسيط كما نقلته الترجمة العبرية: فالذين يضافون إلى هذا النوع أعنى النفسى من أجل أنهم يزيدون على القدر العدل الذى فيه لا يقال فيهم أنهم لا ضابطون بإطلاق وإنما يقال فيهم أنهم لا ضابطون أنفسهم فى الربح والكرامة والغلبة والغضب وإما بإطلاق فلا يقال ذلك فيهم.

(٢٣)

وأما من أجل المنفعة واللذة فقد يمكن أن يرضا الواحد بكثير من أجل هؤلاء كثيرون ويكونون مجربات فى زمان قليل - وتحصل التجربة بهم فى زمان قليل لذا لخصه القاضى.

23. E.N. VIII 6, 1158 a 16 SS.

ومن الملاحظ تكرار الرمز sahh الأحمر مرتين مما يوضح لنا أن الشارح قام بفحص الكلمات الموجودة فى تلك الفقرة وأضاف كلمة "خدمات" فوق كلمة "مجريات" كقراءة بديلة لكلمة مجريات، وتلك الكلمة "خدمات" وجدناها تتسق بالفعل مع الكلمة اليونانية ولقد لجأ الشارح إلى الشرح الوسيط وذلك لشعوره بعدم الرضا عن ذلك النص. وإن اتساق كلمة yagi'a فى الترجمة العبرية مع كلمة "وتحصل" فى الترجمة العربية إنما ينتج أساسا عن قراءة "الألف" فى "كثيرا" وكلمة Harbeh العبرية مع حرف الواو فى كلمة "وتحصل".

(٢٤)

من أجل أنهم لا يطلبون ذوات لذة مع فضيلة ولا ذوات منفعة من الأشياء الخيرة بل يشتهون الهيى - الهين وكذا لخصه القاضى - التنقل* لمكان اللذة ويريدون الذها لفعل ما يأمرون به وهذه لا تكون كثيرا فى الواحد بعينه.**

24. E.N. VIII 6 1158 a 30.

وهنا يتضح لنا أن الشارح لم يفهم الكلمة التى تأتى بعد يشتهون ألا وهى "الهين" لذلك لجأ إلى مخطوط آخر. كما أنه يضيف ملاحظته بأن قراءة كلمة "الهين" توجد أيضا فى الشرح الوسيط لابن رشد.

(٢٥)

وأما الذين يشتهون الكرامة من الذين هم ذووا استيهال ومعرفة فإنهم يشتهون أن يؤكدوا رأيهم فيهم ويفرحوا أنهم أخيار بتصديق قضية القائلين - وبتصديق المكرمين لهم فذلك إذ لا يكرم الأخيار إلا الأخيار كذا لخصه القاضى - وكذلك يفرحون بأن يحبوا ومن أجل أن المحبة مختارة بذاتها.

25. E.N. VIII 8 1159 a 22 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة عبارة "ويصدقون بقضية القائلين" بمخطوط آخر، وقام بوضع الرمز sahh مرتين أحدهما فى بداية العبارة والثانية فى نهايتها؛ وذلك كى يشير إلى صحة تلك العبارة بعد فحصها جيدا. ويستشهد الشارح أيضا بالشرح الوسيط لأنه مازال غير راضى عن هذا النص. وقد وجد أن كلا من الترجمة العبرية واللاتينية تشتمل على نفس المضمون الموجود بالنص العربى. والترجمة اللاتينية تظهر ذلك بوضوح بينما أخطأت الترجمة العبرية فى إدراك معنى كلمة "وبتصديق

* فى بدوى: الأصل ص ٢٨٦، ويرى انه لابد أن هاهنا تحريفا فى المخطوط أو خطأ فى الترجمة هامش ٢ ص ٢٨٦.

** بدوى ص ٢٨٦.

حيث إنها تعتقد أن تلك الكلمة ذات معنى مزدوج فهى تشير إلى معنى التصديق لوجود حرف s-d-q، وتشير إلى معنى "أن تكون صديق". وعلى أية حال فإن التباين فى المعنى الكلى ليس كبيرا.

(٢٦)

ولذلك سمى أوميروش غانمين راعى الناس والرياسة الأمثل هذه أيضا وإنما تختلف بعظم المنافع فإنه يظن به أنه علة للاسه - علة لإنية الأولاد كذا لخصه القاضى - والسكون والتربية الأدب.

26. E.N. VIII 11, 1161 a 16 SS.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة "الأنية" التى تأتى بعد كلمة "علة" فى السطر الثانى، ولهذا لجأ إلى الشرح الوسيط. ويبدو أن كلمة "لانية الأولاد" التى ذكرها فى نص الشرح الوسيط متسقة تماما مع yeshut ha banism العبرية وكلمة esse filiorum اللاتينية. ولا يوجد أى شك يذكر بشأن ذكر كلمة أولاد. ومن ناحية أخرى نجد أن كلمة "انية" لم تكن مستعملة خلال القرن الثانى عشر، لهذا استخدم ابن رشد بدلا منها إما كلمة "وجود" أو كلمة "ماهية" (راجع على سبيل المثال بويج: تفسير ما بعد الطبيعة، المجلد الثالث ص ٢٨٨) لهذا فإننى اعتقد أن شرح ابن رشد الوسيط قد تضمن كلمة وجود "الأولاد" والنقطة الأساسية التى اهتم بها الشارح هى تفسير قصر استخدام كلمة الأطفال أو الأولاد لتلك العبارة الموجودة فى الترجمة العربية، أما كلمة الكون فهى تمثل ترجمة مزدوجة للكلمة اليونانية. (راجع دنلوب، أورنيس مجلد ١٠ عام ١٩٦٢ ص ٣٣).

(٢٧)

واجتماع التربية أيضا كثير الموافقة فى المحبة، وكذلك اجتماع الخيل - الخيل لخصه القاضى ويمكن أن يكون كذلك ويشبه أيضا أن يكون الجيل بالجيملله بمكان واحد فإن القرين يحب قرينه والخلطاء أصحاب.

27. VIII 12 1121 b 33 SS.

من الملاحظ أن الشارح لا يرضى تماما عن كلمة "الخيل" المذكورة بعد كلمة اجتماع، لهذا فإنه يستشهد بقراءة الشرح الوسيط، وحيث إن الشارح لا يرضى أيضا عن قراءة القاضى، فإنه يقترح تصحيح لكلمة "الخيل" فتصبح بالجيم بدلا من الخاء كما جاء فى الخيل وتلك الكلمة "الجيل" تتفق مع الكلمة اليونانية nyixiav.

(٢٨)

ولما كانت المحبات على ثلاثة أنواع كما قيل فى الابتداء وكان فى كل واحد منها بعض الأصدقاء بالتساوى، وبعضهم بالزيادة فإن الأخيار يكونون أصدقاء بالسوية ولا - بإسقاط لا لخصه القاضى ويحتمل (هذا المعنى مما) تقدم من أن صداقة اللذة والمنفعة تكون بين الأردى والأجود وبين الذين هم لا أردياء بالجملة ولا خيارا بالجملة وإذا ثبت لا يكون المعنى أن الأجود - لا يكون صديقا للاردى أى لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية - يكون الأجود صديقا للأردأ ويكون أيضا كذلك ملتزمين ويكونون متساوين فى الصداقات لمكان المنفعة ومختلفين أيضا.

28. E.N. VIII 13, 1162 a 34 SS.

وفيما يلى نص ترجمة ملاحظات الشارح. لقد صاغ القاضى تلك العبارة بدون "لا" (see E.N. VIII4. 1157 a, 16-26) ويحتمل ذلك التفسير طبقا لما تقدم، ألا وهو أن صداقة اللذة والمنفعة ربما تحدث بالفعل بين كل من الأردى والأجود، وبين الذين هم لا أردياء ولا أخيار. ولكن إذا ثبت وجود كلمة "لا" فإن المعنى يكون فى هذه الحالة، هو أن الأجود لا يكون صديقا للأردأ، أى لا تكون الصداقة ولا اللذة متساوية "ومن هنا يتضح أن ابن رشد قد احتفظ بصياغة كلمة "لا" فى النص وذلك طبقا لمخطوط شموئيل. وأنا أرى أن المخطوط العربى لهيرمان كان يشتمل على فجوة. وأؤكد أيضا أن الشارح قديما كان لديه مخطوط متشابه تماما مع مخطوط هيرمان المترجم اللاتينى. وعلى أية حال فقد كان الشارح غير راض عن القراءة التى وجدها فى الشرح الوسيط، ولهذا فقد أقر بقراءة النص الذى بين أيدينا، وأقر أيضا قراءة نص الشرح الوسيط. وأتمنى أن أتناول هذه الفقرة فى دراسة موسعة ضمن ملاحظاتى على نشرة النص العبرى.

(٢٩)

فإن الأجود يرى أنه ينبغى أن يكون له الأكثر من أجل أنه ينبغى أن يعطى الأكثر الخير وكذلك يرى أنه أنفع ولا يزعمون أنه ينبغى أن يكون للردى أسوة مالهم - ولا يزعم أحد أنه ينبغى أن يكون مساويا للفاضل - كذا لخصه القاضى - وأن أمور المحبة إن لم تكن على قدرة استيهال الأفعال يظن بها أنها تكون خدمة لا محبة*.

29. E.N. VIII 14, 1136 a 26 SS.

لقد قام الشارح بمقارنة نص الترجمة العربية بمخطوطه، وقد وجد وأثبت صحة قراءته. لهذا قام الشارح بإضافة رمز sahh للكلمات التى تم فحصها والتأكد من صحتها. ولما كان الشارح غير راض عن نص الترجمة العربية فإنه التجأ إلى الاستعانة بالشرح الوسيط.

(٣٠)

وقد يمكن أن يكون هذا فى الأشياء أيضا فإنه لا (يكون كثيرا) أصدقاء فى الصداقة الصحابية - التامة كذا لخصه القاضى - وأما التى تقدم بالشرف يقال أنها فى اثنين**.

30. E.N. V IX 10 1171 a 13 SS.

لم يدرك الشارح دلالة كلمة "العجابية" التى تأتى بعد كلمة "الصداقة" فى السطر الأول لهذا التجأ إلى الشرح الوسيط. أن كلمة "farsan" فى النص اللاتينى تشير إلى أن المترجم اللاتينى "هيرمان" قرأ قراءة مختلفة عن النص الذى بين أيدينا فى مخطوطه العربى.

* بدوى ص ٣٠٣.

** بدوى ص ٣٢٩.

[٣]

إن تناولى لترجمة شموئيل بن يهودا المرسيلى العبرية للشرح الوسيط ليثير تساؤلا عن مدى أهمية المقتطفات الثلاثين بالنسبة لنسخة الترجمة العبرية. وأعتقد أن تلك المقتطفات القصيرة ليست ذات أهمية للترجمة العبرية والتى تشغل أكثر من مائة وستين ورقة فى مخطوط واحد.

إن تناول تلك المقتطفات ــ من وجهة النظر الحضارية العامة يعتبر ذا أهمية كبرى؛ ذلك لتناولنا أسلوب واتجاه الحضارة العربية فى العصور الوسطى وتشكل تلك المقتطفات بالفعل حلقة الاهتمام بالنقد السياقى وإدراك دلالة النصوص الفلسفية.

وفى النهاية لم يبق لنا إلا أن نشير إلى أن المقتطفات التى تناولناها فى بحثنا ما هى إلا دلالة واضحة عن الاهتمام الذى يشغل المثقفين بكل من محور الحضارة العربية فى القرن الثالث عشر، وبمشكلات الفلسفة والتأمل العقلى. إن ذلك الاهتمام الواضح إنما ينبثق نتيجة أن المقدمة المنطقية للأخلاق النيقوماخية تعتبر مثابة إيمان بالاتجاه العقلى لحل المشكلات الأخلاقية والسياسية.

الهوامش والملاحظات

١- لمزيد من المعلومات عن المترجم وترجمته، راجع بيرمان: من اليونانية إلى العبرية: شموئيل بن يهودا بن شولاوم المرسيلى مترجم وفيلسوف من القرن الرابع عشر فى Jewish Medieval and Renaissance Studes, A. Altmann {ed.}, Cambridge, Mass 1967, PP. 289-320. والترجمة العبرية المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق إلى نيقوماخوس المنشورة فى Seventy Fifth Anniversary Volume of the Jewish Quarterly Review (Philadelphia 1967) PP. 104-20 وسوف استخدم مصطلح "تلخيص" بالتبادل مع "الشرح الوسيط" وذلك لأنهما يعنيان المعنى والمضمون نفسه، راجع Steinschneider: Des Hebräishen Ubersetzungen des Mittelalters (Berlin 1893), PP. 52-53. والمصطلحات الفنية التى استخدمها ولفسون Wolfson "Plan for Publication of a Corpus Commentariorum Averrais in Aristotelem" Speculum 6 (1931) PP. 412 - 427. وقدم

الأهوانى فى مقدمته تلخيص ابن رشد لكتاب النفس (القاهرة ١٩٥٠) بعض المسائل المحيرة، وذلك من خلال تميزه بين ثلاثة أنواع من الشروح لابن رشد، مما كان له أثر فى تضليل حورانى فى كتابه "ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة" London: Luzac and Co., 1961, P. 13, 15 n5 وللنقد راجع جامعة بيروت الأمريكية، منشورات كلية العلوم والآداب، Kh Georr in سلسلة العلوم الشرقية ٣٩، الفكر العربى فى مائة سنة (بيروت ١٩٦٢)، ص ١٤، To be modified in light of steinschneider {above} and Vajda {below}; G. Vajda Recherches sur la Philosophie et la Kabbale dansé la pensée juive du Moyen Age (Paris and La Haye 1962) P. 385 n. I, A. AlTmann UITmate FeliciTy" in Harry AusTryn Wolfson Jubilee "Abn Bojja on Man's Volume (Jersalem: American Academy for Jewish Research (1962) P. 50 n 7 end وراجع أيضا ملاحظات بويج P.111 and note {2} بخصوص مسألة أن شارح مؤلف التعليقات Anno Tations B. استخدم تلخيص ابن رشد لما بعد الطبيعة فى تعليقه. المرجع السابق ص LVI، التعليق {2}، وفيما يختص بمهارة ابن رشد القضائية والتأثير المحتمل لاهتماماته الفلسفية علـى ذلك، لابـد مـن الاطـلاع علـى بـرنشفيج R. Brunsching : "A verroes Juriste" in Etudes d'orientalism dediées à la memoire de levi - provencale (Paris 1962) volum I, PP. 35-68 (especially PP. 65-55).

٢- ولمزيد من الضوء على ذلك راجع:

See M. Bouyges "Notes sur les philosophes arabes connus des latins au Moyen Age. V. Inventaire des textes arabes d'Averroes. Mélanges de' I'Universite Saint Joseph VIII (1922) P.24; HA. Wolfson "Plan for publication of a Corpus Commentariarum Averrois in Aristotelem" P. 148, N. Marata "Un Catálolgo de las fondas Arabes primitivos de El Exarial". Al-Andalus 2 (1934) P. 111 and P. 150 (No. 74) See also Bouyges Notes. PP. LII-Liii See further L.V. Bermann "Revised Hebrew Translation etc." note 4.

٣- راجع بيرمان "ملاحظات على الكتاب السابع المضاف فى النسخة العربية إلى الأخلاق النيقوماخية" Journal of The American Oriental Society 82 P. 555 (1962) والمطلع على هذا المخطوط يجد أن الكلمات التى فى نهاية الكتاب تظهر كالآتى: تمت المقالة الحادية عشرة (كذا) من كتاب أرسطو فى الأخلاق وهو المسمى نيقوماخيا والحمد لله سلم على عباده الذين اصطفى وذلك فى يوم الأربعاء (كذا) السابع والعشرين من شعبان (كذا) المكرم عام تسعة عشر وست مائة. كما تظهر فى نهاية مقدمة علم الأخلاق على الوجه التالى:

<تمــ>ت المقالة فى الأخلاق والحمد لله وسلم على عباده الذين اصطفى <وذلك> فى السابع لرمضن (كذا) الـــ.... الذى من عام تسعة عشر وست مائة.

وطــبقا لهــذا فإنــنا نجد أن ناسخ مخطوط الترجمة العربية لكتاب نيقوماخيا قد أنهى بالفعل ذلك النص يوم الأربعاء الموافق ٢٧ من شعبان ٦١٩هـــ، وقد أنهى مقدمة علم الأخلاق فى السابع من رمضان من نفس العام، أى بعد حوالى عشرة أيام. والمشكلة تكمـــن فيما يراه البعض من الـــ٢٧ من شعبان ٦١٩هــ كان يوافق الخميس السادس من أكتوبر ١٢٢٢م ومن ناحية أخرى يعتقد البعض أن التاريخ الصحيح هو الأربعاء ٢٧ شعبان سنة ٦٢٩هــ الموافق ١٨ يونيو ١٢٣٢م.

Wustenfeld-Mahler'sche Vergleichungs (Wiesboden (1961). The list de manscrits Tobellen ed B. Spuler arobes precieuxc exposés á lo Bibliothéqu de l'Universite Qoraouitin a Fos á l'occasion du onzieme centenaire de foundation de cette Universite (obot,1960) P. (73) alsa reoa The "The Nicomachean Ethics in. dote as 619 A. H.. J. Arberry. Arabic" Bulletin of the School of Oriental and African Studies 17 (1955), p. 1, followed by M.C. Lyons "A Greek Ethical Treatise" Oriens 13-14 (1961), p. 35 and see D.M. Dunlop. "The Nicomachean Ethics in Arabic Books I-VI" Oriens 15 (1962) p. 18.



ل. بيرمان

أثر شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس في الأدب العبري في العصور الوسطى

لقد كان لابن رشد اهتمام عميق بالقضايا الفلسفية النظرية والعملية على السواء[1]. وكان أرسطو الفيلسوف الأول بالنسبة إليه. لقد تناول ابن رشد شتى موضوعات المذهب الأرسطى بطريقة أو بأخرى، وفيما يختص بالفلسفة العملية، كان كتاب "السياسة" لأرسطو غير متاح بالنسبه إليه، ومن هنا استعاض عنه بكتاب أفلاطون السياسة (المعروف بالجمهورية)، ومن حسن الطالع فقد استطاع ابن رشد الحصول على نسخة كاملة من كتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس" الذى شرع فى شرحه شرحا وسيطا أو كما يسمى بالعربية تلخيصا. حقيقة أن شرح ابن رشد الوسيط على كتاب الأخلاق ــ مثل العديد من كتاباته ــ مفقودا فى العربية فيما عدا الشذرات المأخوذة من الكتاب الثالث والرابع والخامس والسابع والثامن والتاسع التى نشرتها فى مكان آخر، كما لا يوجد للشرح ترجمات كاملة عبرية ولاتينية[2].

لقد أصبح ابن رشد ــ كما أشار البروفيسور ولفسون Waldson ــ بمثابة مؤلف عبرى ولاتينى، إلا أنه ظل محتفظا بجنسيته الأصلية، حيث ظلت بصماته المؤثرة فى العالم العربى ــ كما هو الحال بالنسبة إلى ابن خلدون ولهذا يمكن القول إن ابن رشد يحمل جوازات سفر ثلاثة جميعها سارى العمل به، كما أنهم يظهرون معا الاعتراف الذى أقر به ابن رشد من أن العقل الكائن فى كل منا شىء إنسانى حقيقى مثلنا تماما[3].

ويدور بحثى هذا حول الموضوعات التالية: نقل كتاب الأخلاق النيقوماخية إلى العربية؛ شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماحية، الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها المتعددة. تلخيص ابن كسبى، المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابى المفقودة لمقدمة الأخلاق النيقوماخية الملحقة بالشرح الوسيط، هذا بالإضافة إلى التفسير الكبير المنسوب لتوما الإكوينى والملحق أيضا بالشرح الوسيط. ثم أختم ببعض الملاحظات عن الدور الذى قام به الشرح الوسيط فى نصوص ذات سمة

فلسفية كانت موجودة فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى وعصر النهضة، ويستحق كل موضوع من هذه الموضوعات نوعا من التناول الخاص، وأتمنى أن أبحث تلك الموضوعات بالتفصيل فى مناسبات أخرى. لقد نشرت فى الملحق الأول نص المادة المأخوذة من شرح الفارابى المفقود لمقدمة الأخلاق إلى نيقوماخوس، مضافا إليها ترجمة إنجليزية شارحة، كما أن الملحق الثانى يحتوى على نموذج من بداية التفسير الكبير المنسوب للقديس توما الإكوينى، مضافا إليه ترجمة إنجليزية شارحة.

(١)

نقل الأخلاق النيقوماخية إلى العربية

لقد كانت العربية كما نعلم هى اللغة الأولى التى تمت ترجمة النسخة الكاملة من الأخلاق النيقوماخية إليها*. إضافة إلى هذا ظهر تلخيص الاسكنــدرانيين للكتاب ** فى مقتطفات من النص العربى، وفى الترجمة اللاتينية(٤)+. لقد أسهم كتاب الأخلاق بدور مهم فى حضارة الشرق الأوسط فى العصور الوسطى *** بما قام به من عرض لمثل خاص للحياة الأفضل للإنسان، ولما عرضه أيضا من أفكار بخصوص الوسائل التى يتم على أساسها تحقيق الحياة فى المجتمع الإنسانى. لقد قدم كتاب الأخلاق فى فترة القرن التاسع وما بعدها بديل للمثل التى قدمت عن طريق المعنى الواضح للقرآن والتفسير فى الدوائر الدينية الإسلامية.

لقد كان الفارابى، المعلم الثانى بعد أرسطو كما هو معروف فى التراث العربى، مطلعا على كتاب الأخلاق بصورة وافية(٥). وقد قدم أفكار هذا الكتاب فى مجموعة من أعماله وكتب شرحا لهذا الكتاب، هذا الشرح الذى افترض أنه مازال مفقودا تماما حتى الآن. وقد حفظت المادة العلمية المستمدة من شرح الفارابى لمقدمته

* راجع تحقيق بدوى لترجمة إسحق بن حنين لكتاب أرسطو الأخلاق ومقدمته للتحقيق نشر وكالة المطبوعات الكويت ١٩٧٩.

** المصدر السابق ص ٤٣٢ – ٤٤٥.

*** راجع تحليلنا لزعم بيرمان المضلل القائل بحضارة الشرق الأوسط للتقليل من إنجازات الحضارة العربية الإسلامية، فى دراستنا لترجمته.

في ترجمة عبرية، وكانت تلك المادة ملحقة بشرح ابن رشد الوسيط في إحدى النسخ العبرية الحديثة، والتي تظهر بمثابة مقدمة للكتاب. كما حفظ أيضا جزءا من شرح الفارابي، والذي يتفق بصورة جزئية مع الترجمة العبرية في ترجمة لاتينية، وسوف أتحدث عن هذا الجزء فيما بعد في البحث الحالي* .

ونجد أن أبا الحسن العامري، الذي ينتمي إلى أواخر القرن العاشر والذي ركز على قضايا الفلسفة العملية، قد استخدم، ولكن بطريقة غير حرفية، كتاب أرسطو في الأخلاق، هذا بالإضافة إلى نصوص يونانية أخرى في كتابه "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**" والذي يعد مثالا جيدا، يظهر لنا كيف أصبحت الفكار اليونانية في الأخلاق والسياسة جزءا من البنية الفكرية لحضارة الشرق الأوسط في العصور الوسطى***، كما اقتبس العامري ايضا شذرات من التفسيرات المفقودة لكل من ثامسطيوس Themistius وفرفريوس لكتاب الأخلاق النيقوماخية(٧).

لقد أظهر ابن سينا اهتماما أساسيا بالمسائل النظرية دون المسائل العملية، ومن المحتمل أنه لم يشعر بنفس الضغط الناتج عن الظروف السياسية العدائية، ومن الخوف من الهرطقة مثل بعض الفلاسفة الآخريين، ولهذا لم يكرس الاهتمام لتحديد وضع الفلسفة الحقيقي في البنية الاجتماعية. ومن الواضح أن أبا بكر الرازي الذي جاء من الموقع الجغرافي نفسه وعاش تقريبا في العصر نفسه لم يخش من الحديث بطريقة أكثر نقدا للدين الرسمي(٨). لقد أظهر ابن سينا بعض الاستخدامات التطبيقية لكتاب الأخلاق في مؤلفه الإشارات والتنبيهات(٩).

لقد استخدم مسكويه بإسهاب كتاب الأخلاق، كما استخدم أيضا تفسير فرفريوس وذلك في كتابه تهذيب الأخلاق"(١٠). لقد لعب "التهذيب" دورا مهما في استمرار بيان

* راجع دراسة د. ماجد فخري: أثر الأخلاق النيقوماخية في فلسفة الفارابي الأخلاقية، الكتاب التذكاري عن الفارابي، إشراف د. إبراهيم مدكور، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة.

** تناولنا "الفكر السياسي والأخلاقة عند العامري" بالدراسة والتحليل بمجلة معهد المخطوطات العربية، المجلد ٣٤ القاهرة ١٩٩٠ وراجع أيضا تحقيقنا ودراستنا لكتاب العامري "السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية، القاهرة ١٩٩٨.

*** راجع كل من ": الكسندر اغناتنكو: بحثا عن السعادة، دار التقدم موسكو ١٩٩٠ ص ١٠٥ -١١٩. ودراستنا الأخلاق عند ابن سينا، مجلة الدراسات الإسلامية، إسلام اباد، باكستان.

التصور الفلسفى المستقل للحياة الخيرة للإنسان، والذى خلق نوعا من التوتر بين هذا الكتاب وبين المثل الإسلامية، ويعد هذا التوتر الخلاق بمثابة سمة مميزة لحضارة الشرق الأوسط فى طورها المبكر.

وفى غرب العالم الإسلامى كان ابن باجة الفيلسوف والشاعر المبدع مطلعا بشكل عميق على كتاب "الأخلاق"، واستخدمه بإسهاب فى كتاباته. وربما يعد مؤلفه "رسالة الوداع" خلاصة لكتاب الأخلاق[١١]، كما اطلع ابن باجة أيضا على شرح الفارابى لكتاب الأخلاق، ولهذا فهو يمثل حلقة وصل بين الفارابى من جهة، وابن ميمون وابن رشد من جهة أخرى، اللذين تأثرا بابن باجة تأثرا عميقا[١٢] ومن الجدير بالملاحظة هنا أن ابن باجة كان لديه نسخة من كتاب الأخلاق فى أحد عشر كتابا، كما هو الحال مع ابن ميمون بينما كان شرح ابن رشد الوسيط يتضمن عشرة كتب كما هو الحال فى شرح الفارابى. وسوف أتناول فيما بعد هذه المسألة بشىء من التفصيل.

ولقد تأثر ابن ميمون الفيلسوف القرطبى المعاصر لابن رشد، بشدة ــ فى فكره السياسى والاجتماعى على السواء بكتاب أرسطو فى الأخلاق، وذلك من خلال الفارابى وابن باجة، وعلى أقل تقدير فقد تسنى لابن ميمون الحصول على شرح الفارابى لكتاب الأخلاق، والأكثر ترجيحا أنه قرأ النسخة الأصلية لكتاب الأخلاق، بالإضافة إلى شرح الفارابى كما هو الحال مع ابن باجة، ويوجد فى كتاب دلالة الحائرين (Guide)(٩) خمس إشارات واضحة لكتاب الأخلاق: أحدهما تشير إلى شرح الفارابى لمقدمة الأخلاق النيقوماخية، والثانية إلى فقرة تذهب إلى أن حاسة اللمس هى نقمة لنا، يكرر ابن ميمون تلك الفقرة ثلاث مرات دون إشارة واضحة إلى كتاب الأخلاق، كما أن هناك إشارتين إلى الكتاب التاسع من الأخلاق، والتى تتفق مع فقرات الكتاب الثامن، والتى تظهر لنا أن ابن ميمون قد قرأ كتاب الأخلاق فى نسخة تحتوى على أحد عشر كتابا مثل ابن باجة[١٣]، وبالإضافة إلى تلك الإشارات الواضحة لكتاب الأخلاق النيقوماخية.. فإن نظرة ابن ميمون الكلية يمكن الوصول إليها بشىء من التعمق وذلك عن طريق أفكار كتاب الأخلاق، لقد شكل "الأخلاق إلى نيقوماخوس" التراث الفكرى الذى ينتمى إليه ابن ميمون فى حضارة الشرق الأوسط فى العصور

الوسطى. وهذا ليس حقيقيا فقط بالنسبة إلى "تاب "دلالة الحائرين"، ولكنه ينطبق أيضا على الأعمال التى تشكل جزءا من جوهر التراث الشعبى، والأخلاق ـ والدستورى والدينى للشريعة اليهودية؛ مثل مقدمة (To Abot) والتى تشكل جزءا من شرحه على المشنا (Mishneh)، ومشنا التوراة، بالإضافة إلى مدونة القانون اليهودى، على الرغم من أن ابن ميمون لم يكن قد تقابل وابن رشد فقد قرأ أعماله فقط فى نهاية حياته، تظهر فكرة هذه الأعمال وقيمتها الجوهرية التشابه العميق الناتج عن التراث المشترك.

(٢)

شرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية

لقد كرس ابن رشد نفسه للممارسة العملية مثلما كرس نفسه للتأمل النظرى، فقد شغل وظيفة قاضى قرطبة، مثل جده، كما كتب عدة أعمال عن الفقه الإسلامى. وتمت صياغة بحثه المهم المتعلق ببيان العلاقة بين الدين والفلسفة على هيئة فتوى[١٤] ولقد اهتم ابن رشد كذلك بالفلسفة السياسية، ولهذا فقد وضع شرحا لكتاب الأخلاق النيقوماخية الذى يعد بمثابة الجزء الأول للعلم السياسى، وكما ذكرنا سابقا فإن الأصل العربى للكتاب مفقود باستثناء بعض الشذرات التى بقيت بمحض الصدفة فى هوامش مخطوط فاس، بيد أن الأصل (النص) العربى قد وجد فى كل من العبرية واللاتينية.

وقد اتم ابن رشد شرحه الوسيط على الأخلاق النيقوماخية منذ حوالى ثمانى مائة عام مضت، يوم الخميس من الأسبوع الرابع من ذى القعدة عام ٥٧٢ هجرية الموافق السادس والعشرون من مايو ١١٧٧ ميلادية فى عمر يناهز الخمسين[١٥]. يقول ابن رشد فى نهاية شرحه الوسيط: إنه لم يكن متاحا بالنسبة إليه فى الأندلس إلا الكتب الأربعة الأولى من نيقوماخيا، إلى أن أحضر له أبو عمران بن مرتين النص الكامل للأخلاق النيقوماخية من مصر. لقد أوضحت فى مكان آخر أن النُسْخة التى أحضرها أبو عمران بن مرتين من مصر كانت تحتوى على أحد عشر كتابا، ومع هذا يتضمن الشرح الوسيط عشرة كتب فقط، يتفق فى ذلك مع النص اليونانى الذى فى حوزتنا[١٦]. وفيما يلى إيضاح لهذه المسألة.

يحتوى مخطوط فاس الوحيد على أحد عشر كتابا[١٧]، وكذلك تلخيص الإسكندرانيين للأخلاق يشتمل على أحد عشر كتابا، متفقا فى هذا مع مخطوط فاس، إلا أن هذا التلخيص قد ترجم بصور مستقلة عن اليونانية وهنا تم إضافة كتاب آخر بين الكتابين السادس والسابع، والذى يناقش عددا من*الفضائل الأخلاقية مثل: الشجاعة والحرية والشهامة[١٨] والعدالة. لقد كان الفارابى مدركا لحقيقة إقحام الكتاب الإضافة بين السادس والسابع للنص اليونانى الموجود فى تلخيص الإسكندرانيين، وعلى أية حال فإن الفارابى عرض محتويات الكتب العشرة، ورقمهم الطريقة نفسها التى ترقم بها كتبنا العشرة؛ لهذا فإن الفارابى لابد وأنه شرح عشرة كتب فقط من الأخلاق وتبعه ابن رشد فى هذا.

ويجدر بنا الآن – وقد تمت مناقشة التاريخ النصى، أن نتحدث عن طبيعة الشرح الوسيط، ومازال بحث نص الشرح الوسيط من المنظور الفلسفى فى مراحله الأولى، فى الواقع أنه ليس لدينا أى دراسات عن الشرح الوسيط بصفة عامة ولا عن الآراء النوعية[١٩] وبدلا من تلك المحاولة، دعونا نصيغ ما يحتاج إليه تحليل هذا الشرح الوسيط من قضايا، ومن البداية يجب على المرء دراسة نص الأخلاق النيقوماخية، والذى استمد منه ابن رشد خيوط عمله حتى نحدد ما إذا كان هناك اختلاف فى المعنى بالمقارنة مع النص اليونانى، ومن حسن الحظ أن هذا النص موجود فى مخطوط فاس الوحيد، كما أنه موجود أيضا فى نسخة البروفيسور د.م. دنلوب D. M. Dunlop[٢٠] أما الخطوة الثانية فهى تتمثل فى معرفة ما إذا كان ابن رشد قد شرح النص العربى، بطريقة مبتكرة وإلى أى أحد شرحه ابن رشد بتلك الطريقة؟ ولسوء الحظ فإن النص العربى للشرح الوسيط مفقود، باستثناء بعض شذرات فى هوامش مخطوط فاس التى نشرتها.

إن الترجمة اللاتينية لهيرمان الألمانى، والتى استكملت عام ١٢٤٠م، لم يتم نشرها بعد بصورة نقدية، كما أن نسخة Juntes المعروفة لا يمكن الاعتمـــاد عليها[٢١]. وتعتبر النسخة العبرية لشموئيل بن يهودا شولام المرسيلى فى مراحل الإعداد النهائية لنشرها عن نسخ عديدة من إعداد كاتب هذه السطور. وبما أن لدينا نص الأخلاق الذى استمد منه ابن رشد خيوط عمله هذا بالإضافة إلى اثنين من الترجمات المستقلة بذاتها من العربية إلى اللاتينية ومن العربية إلى العبرية، فليس من المخاطرة أن نحاول إعادة

بناء النص العربى للشرح الوسيط، وهكذا فإن لدينا أساسا ثابتا نستند إليه فى التقييم التام لتناول ابن رشد للأخلاق النيقوماخية، وعموما فإن الفكرة الأساسية الموجهة للكتاب تتمثل فى أهمية حياة التأمل الفلسفى، وإن الحياة العملية تعد من المسائل التى ينبغى إخضاعها للعقل وتطويعها لتحقيق أقصى قدر من التأمل العقلى، وتشكل تلك النظرة مجمل عمل ابن رشد.

إن كلمة شرح وسيط فى ذاتها كلمة غير محددة، فلم تنتج شروح ابن رشد فى التلخيص، أو الشرح الوسيط من النص بوضوح، فتلك الكلمة لا تعنى أيضا إعادة صياغة للموضوع كما هو الحال فى التلخيص، ولكنها تبسيط للنص كى يظهر بصورة أكثر وضوحا وفهما، كما أنها تعنى تقسيم النص إلى فقرات تبدأ بكلمة "قال"، وربما تستخدم أيضا التفسيرات الشفهية، ويتضح من خلال المحاولة الأولية التى قمت بها لدراسة الشرح الوسيط فى كل من الترجمات العبرية واللاتينية والشذرات العربية أن شرح ابن رشد الوسيط هذا وثيق الصلة بالنص العربى للأخلاق إلى نيقوماخوس على الرغم من وجود اختلاف واضح فى بداية الشرح الوسيط، وأحيانا يقدم ابن رشد نوعا من الشروح الشخصية المباشرة التى يرويها على هذا الأساس، وتظهر أحد هذه الأمثلة فى نقده للتفسير الذى وضعته العامة الذى ينص بإصرار على فائدة شن الحرب فقد جعلت العامة من هذا افتراض مطلق، بينما يقرر ابن رشد أنه من الملائم أن نقول إن السلام فى أوقات كثيرة يعتبر مفضلا على الحرب"(٢٢). وفى مثال واحد يتضح لنا أن مهمة ابن رشد تبدو أكثر قوة وشدة، ونجد أنه يحذف مناقشة السعادة فى آخر كتابنا السابع لأنه يلاحظ فى نهاية الكتاب "أنه تم استكمال ذلك الموضوع فى الكتاب الأخير من هذه الرسالة.

لقد تم ترجمة هذا الشرح الوسيط من العربية إلى اللاتينية عام ١٢٤٠م، بعد أقل من خمسين عاما من وفاة المؤلف، عن طريق هرمان الألمانى، الذى قام أيضا بترجمة تلخيص الإسكندرانيين لكتاب الأخلاق ــ الذى سبق ذكره من قبل ــ بعد ثلاث أو أربع سنوات، وقد تم ترجمة تلخيص الإسكندرانيين إلى اللغة الفرنسية القديمة عام ١٢٦٧ بواسطة Brunetto latimi، وترجم أيضا إلى عدد من اللغات الأخرى، فى البداية بدأ ترجمة كتاب الأخلاق النيقوماخية من اليونانية إلى اللاتينية فى نهاية القرن الثانى عشر، وقد نشر Robort Grasseteste ترجمة كاملة لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس، وقد كانت تلك الترجمة أساسا للتفسير فى العصور الوسطى فى اللغة

اللاتينية، وكانت اللغة العبرية هى اللغة الثالثة التى ترجم إليها كتاب الأخلاق كاملا إلى حد ما بواسطة شرح ابن رشد الوسيط*.

(٣)

الترجمة العبرية للشرح الوسيط ونسخها

لقد كان من البديهى أن يمثل ابن رشد بالنسبة للثقافة الفلسفية اليهودية فى العصور الوسطى واحدا من القنوات الأساسية التي تلقى يهود العصور الوسطى من خلالها التعاليم الفلسفية. فقد كان عالم الفلسفة من خلال تلخيص ابن رشد وشروحه الوسطى والكبرى مفتوحا على مصراعيه لمعرفة اليهود. لم يشرح أحد نص أرسطو مباشرة، لكن الشرح قد تم على أعمال ابن رشد.

هذا بالطبع يفسر الكم الكبير من الشروح الكبرى التى تم وضعها على أعمال ابن رشد فى العصور الوسطى[٢٣]، ومع مرور الوقت يمكننا رؤية الاستقلال المتزايد للمفكرين اليهود عن ابن رشد، والتأثير الأقل للفلاسفة المدرسيين اللاتين مثل: توما الإكوينى على الخصوص[٢٤]. وكما سنرى فقد كان هناك محاولة للجمع بين التراثين معا عن طريق الحاق شرح توما الإكوينى إلى شرح ابن رشد الوسيط لكتاب الأخلاق إلى نيقوماخوس.

إن ترجمة شرح ابن رشد الوسيط توضح ــ لأول مرة ــ الوقت الذى تم فيه ترجمة عمل كامل فى الفلسفة الأخلاقية والسياسية اليونانية مباشرة إلى العبرية. لقد كان هناك أعمال أخرى ذات طبيعة فلسفية متعلقة بعلم الأخلاق السياسة مثل: السياسية المدنية للفارابى، والذى ترجمه موسى بن طبون Moses ibn tibbon ١٢٤٨م[٢٥] أو مقدمة To Abot للفيلسوف ابن ميمون الذى ترجمه Saumuel ibn tiblon عام ١٢٠٢م[٢٦]، أو رسالة ابن ميمون فى "الصفات الأخلاقية"، والتى كانت تشكل جزءا من مواد القانون اليهودى[٢٧]، الذى الفه بالعبرية أصلا، أو أعمال شيم توب فالاكيرا Shemtob ibn Falaquera فى الفلسفة العملية، والتى كانت تتألف أساسا من ترجمات

* كلمة " لابد " هنا تحتاج على التوقف والنقاش من حيث ميل أغلب آراء المؤرخين إلى أن الفارابى شرح بعض أجزاء الأخلاق إلى نيقوماخوس وليس كل الكتاب.

مستمدة من كتابات عربية[٢٨]. ومع ذلك لم تتم ترجمة أى عمل من أعمال التراث اليونانى العظيمة عن الأخلاق والسياسة إلى اللغة العبرية بشكل كامل.

وقد ولد المترجم شموئيل بن يهودا بن شولام المرسيلى فى بداية القرن الثالث عشر لإسرة استقرت فى بروفانس Provence لمدة سبعة أجيال[٢٩]. وعمليا لقد أخذ نشاطه كمترجم وفيلسوف مكانة فيما يعرف الآن بالأراضى الفرنسية french soil وشموئيل يبدو بالنسبة لى فيلسوف الرجل العادى L'homme moyen plilosopher فى المجتمع اليهودى فى القرن الرابع عشر بمقاطعة بروفانس أن أسرته، وتجانسه التام مع طائفة الفلاسفة الباحثين عن تطابق المعرفة مع وجود الأشياء، "وهم جماعة المؤمنين الحقيقيين"، هذا بالإضافة إلى انتقاله الدائم من مكان إلى آخر، قد جعله ممثلا للجماعة الفلسفية. وقد وجد شموئيل أن شغفه الفكرى متجها كلية إلى المجال الدنيوى، المنطق على وجه الخصوص، والعلوم الطبيعية، والعلوم السياسية، وينظر شموئيل للفلسفة على أساس أنها وسيلة للحياة، وأعلامها بمثابة رسل حقيقين أمثال: أرسطو، بطليموس، الفارابى، جابر بن أفلح، وابن رشد.

وفى عام ١٣٢٠م بدأ شموئيل مجهوداته لتأسيس دراسة الفلسفة السياسية على قاعدة أكثر صلابة مما هى عليه، وذلك عن طريق العناية بترجمة شرح ابن رشد الوسيط من العربية إلى العبرية. وعن طريق تلك الترجمة استطاع فتح آفاق التأمل الدنيوى، والذى تحدى بصورة مباشرة مزاعم العقيدة بامتلاك السلطة المطلقة فيما يختص بمجال العقل. وبقدر ما كان ناجحا فقد أظهر نفسه بصفته عضو فى طائفة الفلاسفة. أنه من المثير حقا أن نبحث التأثير المحتمل لانبثاق النزعة الدنيوية فى المجتمع اللاتينى فى العصور الوسطى على شموئيل، والتى بدأت فى هذا الوقت[٣٠].

وقد أنهى شموئيل فى نهاية نوفمبر ١٣٢٠ فى uzés ترجمة تلخيص ابن رشد لجمهورية أفلاطون. ولما كان كتاب السياسة لأرسطو غير ميسر فإن ابن رشد استعاض عنه بجمهورية أفلاطون للجزء الثانى من الفلسفة السياسية، ولقد حصل شموئيل بالفعل على نسخة للنص العربى لكتاب الأخلاق، والذى يعد بمثابة الجزء الأول للفلسفة السياسية، إلا أنه كان من العسير عليه أن يقوم بترجمة تلك النسخة، وأخيرا حصل على نسخة من شرح ابن رشد الوسيط لكتاب "الأخلاق إلى نيقوماخوس"، والذى أنهى ترجمته فى مدينة Beaucaire فى التاسع من فبراير

١٣٢١م وذلك عندما كان فى أواخر العشرينات. ولقد ترك شموئيل العديد من المساحات الفارغة، وذلك يرجع إلى عدم تآلفه مع لغة كتاب الأخلاق فقد اعتاد على لغة الأبحاث الأكثر فنية المتعلقة بالمنطق والعلوم الطبيعية.

وبعد نحو ثمانية أشهر أنهى شموئيل نسخته الأولى المنقحة لترجمة العملين فى سجن مدينة Beaucaire وذلك بمساعدة بعض المثقفين من أمتنا"[٣١] ويقول شموئيل إنه يرغب فى الحصول على مساعدة العلماء المسيحيين الذين لديهم شرح الفارابى على كتاب الأخلاق[٣٢]. وبعد مرور عشرة أشهر، وبالتحديد فى صيف ١٣٢٢م أنهى نسخته الثانية والأخيرة لترجمته، ولم يكن فى مقدوره الاتصال بالعلماء المسيحيين وهذا يرجع ـ كما يقول ـ "إلى كبر حجم الإزعاجات والاضطهادات التى لحقت به فى هذا الجزء من الدولة التى تعمل على نفينا، "إن عدم وجود مثل هذا النوع من الاتصال لابد أن يكون مصدر أزعاج لرجل له طبيعة شموئيل المثالية، والذى يؤمن بالقيمة الأولية للفلسفة ودراستها، التى تتجاوز الاختلافات العرضية المعترف بها.

لقد كان شموئيل فى ترجمته عن العربية شديد الحرفية لدرجة الإفراط مما صعب من فهم الترجمة، فهو لم يكن ملما بالأدب العربى قدر معرفته بالأدب العبرى، كما أنه ارتكب العديد من الأخطاء فى ترجمته. وقد انتقد عمل شموئيل نتيجة لذلك، هذا بالإضافة إلى قيام عدد من الكتاب ـ غير المعروفين ـ بوضع عدد من النسخ المنقحة لترجمته مما جعلها أكثر وضوحا وأكثر فهما ولكى يتم الإقلال من السمة البربرية للغة العبرية[٣٣]. وعلى أية حال علينا ألا نقلل من تقدير شموئيل نظرا لتقديمه كتاب أرسطو فى الأخلاق بلغة عبرية، فإن ما قام به فى هذا الصدد كان حافزا لظهور قدر كبير من النشاط فى القرنين التاليين كما سنرى.

ويشكو مائير الجوادس Meir Alguades ـ فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر ـ فى مقدمة ترجمته الجديدة من اللاتينية، من أنه قد درس الترجمة العبرية من العربية ووجدها غير مفهومة على الأطلاق[٣٤]، ولهذا السبب قرر مائير أن يترجم كتاب الأخلاق من جديد، ولكن عن اللغة اللاتينية، ومن هنا ظهر رجل متأثر بشدة بالمعرفة اللاتينية ولهذا طرح محور التراث العربى جانبا، ذلك التراث الذى يمثل الأساس الثقافى لشموئيل ومجموعته من المفكرين.

وكما ذكرت أن هناك آخرين شاركوا مايئر الجوداس Meir Alguades الرأى، لكن ليس بقصد رفض واستبعاد ترجمة شموئيل، فقد حاولوا تنقيح وتوضيح تلك الترجمة بدرجة كبيرة إلا أننى أثق ببعض الحالات التى تستند على الترجمة اللاتينية لهيرمان الألمانى، كما أننى أثق بالمثل فى حالات أخرى، من الناحية الأسلوبية والتى تشهد بالتأثير الباقى وسلطة ابن رشد. ومازالت دراسة هذه النسخ المنقحة لترجمة شموئيل فى طورها الأول، حيث يوجد من الكتاب الرابع للشرح الوسيط على الأقل ثلاث نسخ منقحة مختلفة للنص يمكن تميزها(٣٥)، وتعد النسخة الثالثة المنقحة هى الأكثر اختلافا عن النسخة الأصلية لشموئيل، فهى تمثل إعادة صياغة تامة للنص عن طريق بعض الأساتذة من غير المعروفين مستخدمين فى ذلك أسلوب عبرى بلاغى متأنق يتدفق بسهولة شديدة. وهنا لابد من أن أشير إلى أن تلك المستويات المتميزة للنسخة المنقحة تظهر بوضوح فى الكتاب الرابع، وفيما يختص بالكتب الأخرى فإن ذلك ليس واضحا، هذا علاوة على أن هناك موضوعات معينة يبدو أنها تتطلب نوعا من الانتباه أكثر من الموضوعات الأخرى. وهكذا نجد أن الجزء الذى يعالج الصداقة الحقيقية من الكتاب التاسع يتم تنقيحه بشدة. كما أن موضوع السعادة فى الكتاب العاشر قد أعطى له كثيرا من الاهتمام. وعلى أية حال، إن صدور أية أحكام محددة لابد أن ينتظر النشرة، ويتطلب دراسة هذه النسخ كاملة، وتشهد النسخ المنقحة بصورة تامة، باهتمام اليهود فى العصور الوسطى فى أوائل عصر النهضة بالشرح الوسيط.

(٤)

تلخيص جوزيف ابن كسبى

لقد أتم جوزيف بن كسبى Ibn Caspi فى نهاية ١٣٢٩م فى مدينة Tarascon تلخيص ترجمة شموئيل للشرح الوسيط(٣٦) لقد كان ابن كسبى واحدا من الفلاسفة البروفنساليين أتباع ابن ميمون الذين يجمعهم التوفيق بين الولاء للتوراة مع اهتمام عميق بالفلسفة. ويعتمد هذا التخليص على النسخة الأصلية لترجمة شموئيل، كما أنها تمثل محاولة لاستيعاب كتاب الأخلاق الموجود فى الشرح الوسيط داخل العالم العقلى ليهود العصور الوسطى فى أوروبا الجنوبية. وقد حاول ابن كسبى أن يفعل

تجاه الشرح الوسيط نفس ما فعله ابن رشد تجاه نص الأخلاق إلا وهو جعل النص مفهوما وواضحا لأبناء جيله. ونتيجة لاستناد هذا التلخيص على النسخة الثانية المنقحة لترجمة شموئيل، والذى كتب بعد حوالى سبع سنوات من إتمام هذه النسخة الثانية، فإن هذا التلخيص يقدم مساعدة قيمة فى التمييز بين النسخة الأولى والثانية لشموئيل.

وإنه لمن المثير حقا أن نلاحظ أن ابن كسبى صنف تلخيصه هذا من أجل ابنه الأكبر كى يكون هداية أخلاقية له، يكن نصب عينيه دائما و "ليتأمل فيه ليل نهار"(٣٧). ولقد كتب جوزيف أيضا رسالة قصيرة تسمى كتاب النصح "Sefer ha-musar" من أجل ابنه الأصغر سالون "Salaon" والذى كان فى الثانية عشرة من عمره(٣٨). وفيه يذكر كتاب الأخلاق مرتين يذكره أولا فيما يتعلق بأن أرسطو يؤيد فى كتاب الأخلاق تحقيق الوصايا العملية للتوراة، حينئذ يحدد ما ينبغى على ابنه دراسته من منهج. فهو يقول: إن ابنه لابد وأن يستمر فى دراسته للإنجيل والتلمود حتى يصل للرابعة عشرة من عمره، أما فى الرابعة عشرة فينبغى عليه الاستمرار فى دراسة الرياضة والأخلاق، ولابد أن تتضمن دراساته الأخلاقية كتب المثال المقدسة، وكتب الكهنة مع أحكام الأباء مضافا إليها شرح ابن ميمون ومقدمته علاوة على رسالة عن السمات الأخلاقية المأخوذة عن كتاب ابن ميمون للمعرفة والذى يندرج ضمن تدوينات ابن ميمون للتشريع اليهودى، هذا بالإضافة أيضا إلى كتاب أرسطو فى الأخلاق الذى وضع تلخيصا له. وكتاب آخر لدينا يحتوى على التعاليم الأخلاقية للفلاسفة. فكل هذا يمكن لك استيعابه خلال سنتين، وذلك عندما يصل عمرك إلى "السادسة عشر". ويستطرد ابن كسبى مكملا هذا المنهج الدراسى لابنه، فعندما يبلغ العشرين من عمره سوف يصل أخيرا لدراسة ميتافيزيقا أرسطو وكتاب "دلالة الحائرين" لابن ميمون، وهكذا يكون لدينا نموذج تمثيلى لتأثير الشرح الوسيط على كل من عقل وقلب يهودى العصور الوسطى.

(٥)

مقدمة الفارابى الملحقة بالشرح الوسيط

نلاحظ فى المخطوط المشتمل على النسخة التامة المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط فإن الفهارس التفصيلية الباريسية الرائعة بحق، والمكتوبة فى مجلد مستقل، وينطوى على عرض كامل للدراسات الفلسفية مع وجود مقدمة ملحقة[٣٩].

وتقع تلك المقدمة أيضا فى اثنين من المخطوطات الثلاثة للشرح الكبير المنسوب للقديس توما الإكوينى، والتى سوف نتناولها حالا، والتى تؤكد أن هذه المخطوطات كاملة من البداية[٤٠]. وتقدم هذه المقدمة معلومات عن:

[١] اسم الكتاب. [٢] اسم المؤلف. [٣] علاقتها بأجزاء الفلسفة.
[٤] هدفها. [٥] مرتبتها. [٦] منهج الدراسة. [٧] فائدتها.

ويتبع ذلك قائمة موجزة بالمحتويات طبقا للكتب العشرة للنص اليونانى، الذى فى حوزتنا الآن محذوفا منه الكتاب السابع الإضافى. وبالتالى يوجد وصف لهدف الكتاب الأول وفصوله الأربعة، وأخيرا يظهر سرد خلاصة للجوانب الأساسية السبعة لكتاب الأخلاق. إن إضافة المقدمة إنما تدل على نظرة اليهود فى العصور الوسطى للشرح الوسيط على أساس أنه كتاب نفيس ذو قيمة، كما أنها تظهر أيضا كيف أنهم أرادوا جعل هذا الشرح مفهوما واضحا.

ومن الطبيعى أن تطرح مشكلة المؤلف على بساط البحث حيث إن المادة المعروضة غير منسوبة إلى أحد على الإطلاق فى المخطوطات العبرية، إلا أنه وجد لحسن الحظ بعض أجزاء من هذه المادة محفوظة فى اللاتينية وهى تتفق جزئيا مع المادة الموجودة فى العبرية وتنسب بوضوح للفارابى[٤١]، وعلى هذا فإن ما بين أيدينا هنا يعد اقتباسا من مقدمة الفارابى المفقودة لشرحه على كتاب الأخلاق، ويوجد دليل آخر داخلى يدعم هذا الرأى، حيث وجد أن العناصر التى تمت مناقشتها فى المقتطف تتفق بدقة مع ما ناقشه الفارابى فى كل من مقدمته لشرحه على التفسير DeInterpretatione[٤٢] على كتاب "الخطابة"[٤٣]، هذا بالإضافة إلى أن ما يقوله الفارابى كان لابد وأن يتضمن فى مقدمة مؤلفه "الألفاظ المستخدمة فى المنطق"[٤٤].

ما هى اللغة التى تمت منها ترجمة المقدمة؟ فى الواقع لا توجد أية إشارات واضحة فى اللغة العبرية ذاتها يمكن أن نعرف منها شيء. ولا أعتقد أن هذه المقدمة ترجمت عن طريق شموئيل، وذلك لعدم وجودها فى أى من المخطوطات المتعلقة بالنسخة الأصلية. بل أعتقد أنه قد تم ترجمتها عن طريق أحد الذين تولوا تنقيح الشرح الوسيط، والتى ألحقت أيضا بالتفسير الكبير المنسوب إلى الأكوينى للشرح الوسيط. والأكثر من ذلك هو ما أعتقده أن هذه المقدمة قد ترجمت من اللاتينية، حيث إن المعرفة بالعربية اندثرت تماما بين اليهود الأوربيين فى القرن الرابع عشر بينما كانت المعرفة باللاتينية فى تقدم ملحوظ(٤٥).

ومن الواضح أن المنقحين لنسخة الشرح الوسيط الأصلية كانوا على دراية باللاتينية، كما أن المصنف للشرح الكبير المنسوب للإكوينى كان على دراية جيدة باللاتينية(٤٦).

(٦)

التفسير المنسوب لتوما الإكوينى على الشرح الوسيط

إن أحد مظاهر حب معرفة الأدب الفلسفى فى العصور الوسطى لأحد النشرات المنقحة لشرح ابن رشد الوسيط ليتمثل فيما قام به بعض الأفراد فى إضافة شرح تم انتقاؤه من جزء من شرح توما الإكوينى على كتاب الأخلاق ونسبة هذا الشرح إليه فى المخطوطات(٤٧). إنه لمن المثير أن نرى ما قام به يهود العصور الوسطى بالجمع بين كل من الإكوينى وابن رشد، بل وجعلوا الإكوينى يقوم بالتعليق عليه، فلقد مثل ابن رشد بالنسبة إليهم السلطة التى من خلالها استطاعوا معرفة نص أرسطو. أما من الناحية الأخرى فقد كان توما الإكوينى مشهورا بأنه فيلسوف المسيحيين Gentiles. ولهذا فقد بدا طبيعيا لهم أن يلحقوا توما الإكوينى بابن رشد. وقد حدث هذا المزج الفريد للتراث العربى واللاتينى من خلال اللغة العبرية، والعبرية وحدها هى التى تخلق نوعا من المزج غير الموجود فى أية لغة أخرى. إن مدى نجاح هذا المزج سوف يحكم عليه فقط بعد قراءة النشرة التامة وتفسير النص، وقد قمت فى الوقت نفسه بنشر مقتطف من الشرح والنص الموجود باللغة العبرية مضافا إليه ترجمة إنجليزية مفسرة فى الملحق الثانى، ونتيجة لذكر يوسف بن شيم توب Josepgh Ibn Shem-Top لهذا الشرح فى مقدمة شرحه على كتاب الأخلاق والمترجم عن

اللاتينية، الذى أنجزه عام ١٤٥٥م فإن هذا يشير أن على أن أضيف التفسير إلى الشرح الوسيط، ولابد أن يكون هذا قد تم تقريبا خلال مائة وثلاثين عاما منذ أكمل شموئيل نسخته المنقحة الثانية(٤٨).

(٧)

خـــاتمـــة

لقد رأينا كيف سرى الشرح الوسيط فى الأدب العبرى منذ مطلع القرن الرابع عشر فصاعدا. ولما كانت الترجمة الأصلية لشموئيل بن يهوذا غير واضحة فقد قام بعض الأفراد بتنقيح تلك الترجمة. ولقد عالج ابن كسبى النص بنفس الطريقة التى عالج بها ابن رشد نص أرسطو، فقد اختصر هذا النص، بالإضافة إلى بعض التعليقات الشخصية. ولقد نصح ابن كسبى ابنه بدراسته، وأن يضعه نصب عينيه دائما. وعلاوة على هذا فقد رأينا جزءا من مقدمة الفارابى لشرحه على كتاب الأخلاق تم إلحاقه بالشرح الوسيط؛ وذلك لتوضيحه، وليظهر بصورة مفهومة، المنطق نفسه تم إلحاق التفسير المنسوب إلى توما الإكوينى، والذى يحتوى بين أشياء أخرى على مقتطفات من شرح توما للأخلاق على الشرح الوسيط، وربما يمكننا القول أيضا إن الشرح الوسيط قد لعب دورا حافزا لترجمة مائير الجوداس لكتاب الأخلاق من اللغة اللاتينية فى الجزء الأخير من القرن الرابع عشر. ويقول يوسف بن شيم توب فى شرحه على ترجمة مائير، إنه سوف يستخدم شرح ابن رشد الوسيط بالإضافة إلى تفسير توما السابق الإشارة إليه.

وكما نرى فقد أسهم الشرح الوسيط بدور مهم فى الحياة العقلية للفلاسفة الذين يقرءون ويكتبون بالعبرية فى العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة، وما زلنا فى حاجة إلى كشف النقاب عن الأعمال ذات النزعة الفلسفية، والتى ربما أسهمت فيها الفلسفة العملية بدور؛ وذلك حتى يتسنى لنا معرفة كيف استخدم الشرح الوسيط بصورة أكبر من هذا إن مثل تلك الدراسة تتضمن أعمال كل من؛ شيم توب بن فالاكيرا، ويوسف ابن كسبى، ومائير، وليفى بن جرثوم، وحاسداى- كرسيس hasdai cresca وسيميون ديران، ويوسف البو، وإسحاق بن شم توب، وإسحاق أراما، وإسحاق أبراهام وموسى ألونيسيم، وهؤلاء هم أشهر وأبرز الفلاسفة، ولقد استخدم كل من: يوسف بن شيم توب، وإسحاق أراما الشرح الوسيط(٤٩). وأعمال الآخرين تحتاج بحث إلا أن ذلك نرجئه لبحث آخر.

الهوامش والملاحظات

١- أود أن أتوجه بالشكر هنا إلى كل المكتبات المذكورة فى بحثى، وفى تعليقاتى، وذلك لما سمحوا لى من تناول لمؤلفاتهم ومخطوطاتهم. كما أتوجه بالشكر أيضا إلى أعضاء هيئة كل من جامعة ستانفورد، وكلية الاتحاد الكبرى، ولأعضاء معهد المخطوطات العبرية المصورة. وذلك لما أسهموا به من مساعدة فى جمع المادة العلمية لهذا البحث. ولقد ظهرت نسخة فرنسية مختصرة للجزء الأول من هذا البحث فى Archivess juives 13 1977, p. 19-28.

٢- ل.ف. بيرمان: مقتطفات من النسخة العربية المفقودة لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، أورنيس ٢٠، ١٩٧٦ ص ٣١ - ٥٩.

٣- انظر هـ.أ. ولفسون: "Rvised plan for publication of a copus commentariorum Averrois in Arestatelen" Speclum 38, 1963 p88-90 ؛ أعيد طبعه فى: "دراسات فى تاريخ الفلسفة والدين"، الطبعة الأولى، تورسكى وليمز، كمبردج، مارس ١٩٧٣ ص ٤٣٠ - ٤٤٣ The Twice Rwealed Averroes p371-401، ماجد فخرى: المثال التأملى فى الفلسفة الإسلامية، أرسطو وابن سينا، جريدة الفلسفة، العدد ١٤ عام ١٩٧٦ ص ١٣٧ - ١٤٥.

٤- انظر: ف.أى. بيتر، "أرسطو العربى" ليون ١٩٦٨ ص ٥٢، ٥٣، وانظر أيضا جوتييه فى أرسطو "كتاب الأخلاق النيقوماخية" ترجمة وتعليق جوتييه وجولف، لوفان، باريس ١٩٧٠ المجلد الأول، ص ١٠٧-١١١ وذلك من أجل تغطية تاريخ نقل نص الأخلاق.

٥- يستحق شرح الفارابى للأخلاق معالجة منفردة. انظر فى القت نفسه هـ.أ. ديفيد سون: Maimonides shemonah peraqim and al- Farabi's Fusul al- Madain proceedings of the Americion Academy for Jewish Research المجلد ٣١ عام ١٩٦٣ ص ٣٣-٥٠ انظر أيضا دنلوب: ملاحظات على النشرة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو إلى نيقوماخوس، المؤتمر الدولى من ٩-١٥ إبريل ١٩٦٩، الأكاديمية الدولية فى لينيسيا، وروما ١٩٦٩ ص ٢٣٥-٢٣٧، وبالنسبة إلى الكندى، راجع ص ٢٣٣ - ٢٣٥.

٦- انظر د. سلمان D. Salman: الترجمات اللاتينية الوسيطة للفارابى، الإسكولائية الجديدة، المجلد ١٣ عام ١٩٣٩ ص ٢٤٦ - ٢٥١ وينبغى ملاحظة أن المقتطفات المستمدة من الشرح يتم الاستشهاد بها فى التفسير العبرى "غير المنشور" على شرح ابن رشد الوسيط، والذى ينسب إلى توما الإكوينى، والذى سنشير إليه بعد ذلك، انظر أيضا الملحق الثانى.

٧- انظر A.A. Ghorab: "المفسرون اليونان على أرسطو، والمستشهد بهم فى كتاب العامرى السعادة والإسعاد ... "فى الفلسفة الإسلامية والتراث الكلاسيكى"، نشرة سترن S.M. Stern، مطبعة جامعة كارولينا، ١٩٧٣، ص ٧٧-٨٨، وروزنتال: التراث الكلاسيكى فى الإسلام، لندن، ١٩٧٥، ص ٨٤، ٨٥ - ١١١، ١١٢. ودنلوب: تعليقات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب أرسطو الأخلاق النيقوماخية. وفالتزر: فرفريوس والتراث العربى Porphye, Entretiens Sur L'antiquite classque, Tome XII Vandcevres Geneve 1965 pp 282, 294-296.

٨- انظر أبا بكر الرازى، "رسائل فلسفية"، نشرة كراوس القاهرة ١٩٣٩ ص٢٩١ - ٣٦١.

٩- انظر جوتييه: الأخلاق النيقوماخية، ص ٢٩٢ - ٢٩٢.

١٠- انظر إشارات إلى الأدب، ف. جوتييه، الأخلاق النيقوماخية ص ١١٠ رقم ٨٣

١١- انظر: ل.ف. بيرمان: ابن باجه وابن ميمون، رسالة دكتوراه، الجامعة العبرية ١٩٥٩، دنلوب: ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة لكتاب الأخلاق النيقوماخية، ص ٢٤.

١٢- انظر: M. Steinschneider الفارابى، سان بطرسبرج، ص ٦٠، ابن باجه رسالة الوداع، نشرة بلاسيوس، الأندلس المجلد ٨ عام ١٩٤٢، ١٧ الرسائل الإلهية نشرة ماجد فخرى، بيروت ١٩٦٣، ص ١١٦.

١٣- انظر: ابن ميمون "دلالة الحائرين"، مطبعة جامعة شيكاغو ١٩٦٣، صفحات ٣٧١، ٣٨٤، ٤٣٢، ٤٣٣، ٤٧٦، ٥٧٢، ٦٠١، ٦٠٨ ول.ف. بيرمان: ابن باجه. موسى بن ميمون، ص ٧٢.

١٤- ج. حورانى: "ابن رشد والتوفيق بين الدين والفلسفة"، جب، سلسلة المذكرات xx١، لندن ١٩٦١.

١٥- التاريخ الدقيق يستند على نص الترجمة العبرية، أما الترجمة اللاتينية فهى لا تفيد فيمـا يختص بالتوافق بين التاريخ الهجرى والميلادى يمكن الإطـلاع علـى Wuestenfeld-Mahler'sche Vorgleichvng Tabcellen: B-supler اسبيلر فسبادن ١٦٩١.

١٦- انظر: ل.ف. بيرمان: نسخة منقحة للترجمة العبرية لشرح ابن رشد الوسيط على الأخلاق النيقوماخية، المجلد التذكارى الخامس والسبعون، للمجلة النقدية اليهودية، فيلادلفيا ١٩٦٧ ص ١٠٦.

١٧- انظر: دنلوب "ملاحظات على النسخة العربية الوسيطة للأخلاق النيقوماخية ص ٢٢٩ -٢٠، وانظر أيضا أكسلزوس D.G. Axelroth: تحليل الترجمة العربية للكتاب العاشر من الأخلاق النيقوماخية، رسالة دكتوراه، كلية درويس ١٩٦٨ تحتوى على نص، وعلى ترجمة إنجليزية للكتاب العاشر اعتمادا على مخطوط فاس.

١٨- انظر: ل.ف. بيرمان "مقتطفات من الأصل العربى المفقود ..." ص ٣٤، ودنلوب تعليقات .... ص ٢٤٦-٢٥٠، وانظر أيضا مخطوط تيمور باشا رقم ٢٩٠ أخلاق، و "تلخيص الاسكندرانيين" Arabica المجلد ٢١ عام ١٩٧٤، ص ٢٥٢-٢٦٣.

١٩- انظر: بترورث G.E. Butterworth: أضواء جديدة على فلسفة ابن رشد السياسية "فى مقالات فى العلم والفلسفة الإسلامية"ـ نشرة حورانى مطبعة جامعة نيويورك ١٩٧٥ ص ١١٨ -١٢٧ و"ابن رشد سياسة وفكر" مجلة علم السياسة الأمريكى ٦٦ عام ١٩٧٢ ص ٨٩٤.

٢٠- ل.ف. بيرمان: مقتطفات .. ص ٢٨٨، وقد أخبرنى د. بدوى أنه يعد نشرة لهذا النص (وقد نشر بدوى النص محققا عام ١٩٧٩) المترجم.

٢١- انظر: على سبيل المثال بيرمان "مجلة الدراسات السيميائية" مجلد ١٢ عام ١٩٦٧ ص ٢٦٩، شذرات ٤٢، ٤٤، ٤٨، ٤٩، ٥٢.

٢٢- انظر: ل.ف. بيرمان: فى أورنيس ٢٠ عام ١٩٦٨، ١٩٦٩ ص تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، فقد تم ترجمته عن طريق (رالف ليرنر) Ralph lerner مطبعة جامعة كارولينا ١٩٧٤ ص ٦٩.

٢٣- انظر: هـ.أ. ولفسون: "خطة منقحة ..." ص ٣٤ - ٣٥ هـ٣.

٢٤- انظر: أ. التمان Altmann: اليهودية وعالم الفلسفة، فى اليهود ودورهم فى

الحضارة، نشرة L-Finkelstein نيويورك ١٩٧١ ص ٦٥ - ١١٥.

25- See M.Steinschieider, Die Hebraeischen Uebersetzungen des Mittelalters, Berlin, 1893, reprint, Graz 1956 p.291.

٢٦- المصدر السابق ص ٤٣٨.

٢٧- انظر: ابن ميمون: مشنا التوراة، كتاب المعرفة ترجم ونشر هايمسون Hyamson القدس ١٩٦٥ ص ٤٧، ٩٥٧.

٢٨- انظر: بلسنر plesner: أهمية ابن فالاكيرا بالنسبة إلى تاريخ الفلسفة "العبرية Homenakje a Millas Vollicrose, Barcelona, Consejo Superiar de investigaciones Gientificas, 1956, II, 162-186. والأهمية الخاصة تتمثل فى المقارنات التى عقدها بلسنر بين علم الأخلاق، وكتابات ابن فالاكيرا فى الفلسفة العملية. وإنما لم أرئ فى المادة التى بحثها بلسنر آثار للشرح الوسيط، والذى يعد شيئا مذهلا لأحد المعجبين بابن رشد مثل فالاكيرا أن بحثا تفصيليا لعمل فالاكيرا لذو أهمية كبرى بالنسبة للموضوع، وعلى أية حال فإن ذلك البحث التفصيلى يمثل دليلا هاما لنشر الترجمة العربية لكتاب الأخلاق.

٢٩- انظر: ل.ف. بيرمان: "من اليونانية إلى العبرية" شموئيل بن يهودا المرسيلى فيلسوف ومترجم من القرن الرابع عشر، الدراسات اليهودية فى العصور الوسطى، وعصر النهضة، نشرة أ. التمان، كمبردج، مارس ١٩٦٧ ص ٢٨٩-٣٢٠، والفقرات الأربعة القادمة تعتمد على هذا المقال، ويشار إليه على أساس أنه وثيقة تفصيلية.

30- See G.de lagarde, la naussance de l'esprit laique au declin dce Moyen Age, louvain - Psris 1958, Volume II (secteur sociol de la Scholastiqur).

٣١- انظر: ل.ف. بيرمان: "من اليونانية إلى العبرية" ص ٣٠٥.

٣٢- راجع مع ما سبق ص ٢٨٨هـ، والملحق الأول لاحقا.

٣٣- انظر ما سبق.

34- See Steinschneider, Hebraeischen Uebersetazungen p. 210.

وقد تم إعداد نشرة نقدية للترجمة من اللاتينية على أساس أنها جزء من مشروع

بعنوان "الأخلاق النيقوماخية فى الأدب العبرى فى العصور الوسطى وعصر النهضة" والذى يمول عن طريق المنحة الدولية للدراسات الإنسانية (الولايات المتحدة الأمريكية).

٣٥- توجد نشرة للنسخ العبرية للكتاب الرابع من الشرح الوسيط مضافاً إليها فهرس معد بواسطة الكمبيوتر للمصطلحات الفلسفية جاهزة للنشر. كما توجد أيضاً نشرة للنسخة الأصلية الكاملة للشرح الوسيط من مراحلها النهائية، كما أن هناك نسخة ثالثة منقحة للشرح الوسيط ستكون جاهزة، قريباً وتتعهد الأكاديمية الإسرائيلية للعلوم والدراسات الثقافية بنشر تلك النصوص.

٣٦- راجع: ف. ماسن ودراسات فى يوسف بن كسبى، ليدن ١٩٥٧ ص ٧-٤٦، وهو يعمل على نشر تلخيص الشرح الوسيط الذى يشكل الجزء الأول من Terumal Ha-Kesef - كجزء من مشروع الأخلاق العبرى السابق ذكره.

٣٧- انظر: ابن كسبى Terunal ha-Kesef مقدمات للكتاب الأول والخامس، أكسفورد مكتبة البودليان Ms. Pocock 17; Vienna, Nationalbilattek Ms Heb-161, I; Vaticon Ms. Heb. 296; Parma, Biblioteca palatine Ms. 424, I, See also Deuteronomy 6:8 and Joshua I:8.

٣٨- وانظر: يوسف ابن كسبى Sefer ha-Musar فى Asarah kele kesef نشرة إسحاق ليست، بطرسبرج ١٩٠٣ ص ٦١، ٦٦ والترجمة الإنجليزية، انظـر: Jsrael Abrahams, Hebrew Ethical wills philadelphia 1926 I, 133, 144.

٣٩- باريس، المكتبة الأهلية، مخطوط عبرى ٩٥٦.

٤٠- راجع: الملحق الأول، البداية.

٤١- راجع: سالمان D. Salman "النسخ اللاتينية لأعمال الفارابى فى العصور الوسطى".

٤٢- انظر: شرح كتاب العبارة، نشرة وليم كوتش، بيروت، ١٩٦٠، ص١٧-٢٣.

٤٣- See lis Dilascalia in Rethoricam Aristitelis ex closo Alpharobii ed. M. Grignaschi in - Al - Farobi Deux auvrac inedits sur Rhetorique بيروت، دار المشرق، ١٩٧١ ص ١٥٢ ص ١٢٧ - ١٣٣ من مقدمة جرفنتش. انظر: أيضاً.ف.بيرمان فى جريدة الدراسات السيميائية (١٢) ١٩٦ ص ٢٦٨ - ٢٧٢ للفقرة المقتبسة من الخطابة للفارابى.

٤٤- انظر: كتاب الفارابى الألفاظ المستخدمة فى المنطق "نشرة محسن مهدى" بيروت، ٦٨ ص ٩٤-٩٥، ص ١٠٤ - ١١١ ول.ف. بيرمان، أورنيس ٢٣-٢٤ (١٩٧٤) ٥١٣، وم. جرانتش M. Griqunashch Al- Farabi et l'epitre sur les commaisdsances à acquérir d'entreprender I' etude be la philosophie "turkiya Mcmusai 15 (1986) 175-10 (offpriont in) (فى مكتبة البودليان بخط يد ونشرة المؤلف). ومقالة جرانتش هنا تعد مهمة خاصة فى مناقشة الأصول الإسكندرانية للمعرفة الأولية التى يتطلبها الفارابى.

٤٥- انظر: د. سلمان "ترجمات العصر الوسطى اللاتينية لأعمال الفارابى" ص ٢٤٦ - ٢٤٨ وذلك من أجل الفرض القائل أن شرح الفارابى على الأخلاق كان موجودا فى الترجمة اللاتينية فى القرن الثالث عشر.

٤٦- انظر: الملحق الثانى ول.ف. بيرمان "مقدمة للنسخ العبرية "للكتاب الرابع، ماسبق ص ٢٩٧، ١.

٤٧- See also Il- Aquinas Opera Omina, tome 47: Sententia libri Ethicorum leanune edittion Kome 1969 Volume I. p. 50, To Which should be added Caticon Uncatalgued Hebrew Ms. 556/1. معهد ميكروفيلم المخطوطات العبرية رقم ٥٦٠) ليدن رقم odes on-4786. انظر بعد ذلك: مقدمة الملحق الثانى.

٤٨- انظر على سبيل المثال: مكتبة مخطوطات البودلين، أكسفورد، ميشيل ٣٩٩، ٤٠٤ من بداية المقدمة.

٤٩- See Joseph Jbn Shem- tob, Kebaf Elohim فبراير ١٥٥٥م وطبعة إسرائيلية حديثة ٤ب٦: سارة هلير فلنسكى: فلسفة إسحاق أراما القدس ــ تل أبيب ١٩٥٦ ص ١٨٥؛ وذلك للاطلاع على الاستشهادات المأخوذة عن الشرح الوسيط بالإضافة إلى الاطلاع على الترجمة العبرية عن اللاتينية. إن فصل فلنسكى الأخير يعد أفضل تناول للمواقف المختلفة تجاه كتاب الأخلاق فى الفلسفة اليهودية فى أواخر العصور الوسطى. وعمل شيم برال chaim peral "العقل اليهودى فى العصور الوسطى"، لندن ١٩٧١، يشير إلى هذه المسألة.



ملاحظات أولية

وضعية المرأة عند ابن رشد

يحتاج الباحث فى قضية المرأة عند ابن رشد إلى وضعها فى سياقات متعددة، تتيح لنا فهما أعمق لما قدمه فيلسوف قرطبة من آراء حول مكانة ووضعية المرأة فى الفلسفة العربية الإسلامية فى العصر الوسيط. فالقضية هامة وملحة، تشغل الإنسان المعاصر على المستوى الاجتماعى والتشريعى والسياسى. ولسنا فى حاجة إلى التدليل على أهمية وإلحاح هذه القضية فى العصر الحالى وإن كنا بعد لم نفها حقها من الدراسة؛ نظرا إلى كونها منطقة محرمة أو شبه محرمة لا ينبغى علينا طرحها للبحث فهى من التابوهات العديدة فى حياتنا. ومن هنا فإن طرح قضية المرأة عند ابن رشد للبحث الحر العقلانى يسهم لا فى تبديد الضباب الذى يتكثف حول قضايانا المعاصرة فحسب بل فى فهم جوانب أساسية ظلت مجهولة أو شبه مجهولة فى نتاج الفيلسوف العربى أيضا[1].

علينا أولا تحقيقا لهذا الهدف، الكشف عن المنزوى والمتوارى من قضايانا والكشف عن جوانب فرض عليها الإغفال والتهميش والصمت فى نتاج ابن رشد. وعلينا كذلك أن نضع قضية مكانة المرأة فى سياق كتابات الفيلسوف السياسية والأخلاقية؛ التى تعرف عادة باسم العلم المدنى أوالسياسة المدنية وهى التى تقدم فى الغالب مقابل السياسة الشرعية. وقد أتيح لابن رشد من وضعه كفيلسوف عقلانى وفقيه للأمة حيث شغل ــ مثل جده ــ منصب قاضى القضاة أن يعرض لهذه القضايا.

كما علينا ثانيا أن نضع هذه القضية فى سياق شروحه الفلسفية حيث تناول الشارح الأعظم قضية المرأة فى نصه المفقود فى العربية **تلخيص (جوامع) كتاب السياسة** لأفلاطون (وهو تلخيص كتاب أفلاطون المعروف بالجمهورية والذى عرف فى التراث العربى بكتاب السياسة)، مما يقتضى منا مناقشة أعمال ابن رشد المفقودة فى العربية والموجودة فى ترجمات لاتينية وعبرية. قد استخدم البعض غياب المتن الأصلى العربى الرشدى لمحاولة تقديم صورة وهمية للفيلسوف العربى المسلم مستقاة من غير حضارته. فهناك ابن رشد "اللاتينى" وابن رشد "العبرى" مما يبعد الفيلسوف عن أصوله العربية وسياقه الحضارى الإسلامى ويلقى به فى إطار مزعوم لا صلة له به هو إيديولوجية أوروبا الوسيطية أو الايديولوجية "الشرق أوسطية"[2].

وهذه التفسيرات التى أدت إلى "رشديات" منسلخة عن ابن رشد تجعلنا نؤكد على أهمية فهم وضع الفيلسفى فى سياقه التاريخى والحضارى باستدعاء تراثه المفقود، ومناقشة الجوانب الحية من فلسفته خاصة ما يتعلق بالقضايا ذات الصبغة الاجتماعية والتى تدور حول الإنسان ومنها قضية المرأة. وهذا يجعلنا نتناول موقف الفيلسوف فى سياق موقف الفلسفة العربية الإسلامية إجمالا من قضية المرأة. ولا نطمع فى أكثر من إثارة هذه القضية لأهميتها الكبرى ولتوجيه النظر إليها.

يتضح لنا إذا ما حاولنا متابعة هذه القضية ــ مكانة المرأة عند ابن رشد ــ فى كتابات الباحثين العرب المعاصرين، أن الإشارات القليلة لها تنطلق من دراسة إرنست رينان ابن رشد والرشدية Averroès et l'abverroisme[٣]. وقد جاءت هذه الإشارات القليلة فى سياقات بعيدة تماما عن السياق الاجتماعى السياسى الذى تناول فيه ابن رشد وضعية المرأة فى تلخيصه لكتاب الجمهورية[٤]. وهذا معناه أن هذه الإشارات لم تعتمد مباشرة على نص الفيلسوف بل على مصادر أخرى لخصت فكر ابن رشد. وفى مرحلة تالية اعتمد بعض هؤلاء الباحثين على ترجمة ليرنر Lerner الإنجليزية لتقديم دراسات عامة لفكر ابن رشد السياسى والأخلاقى فى إطار أوسع هو الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية، ضمن التحليل النفسى والإناسى للذات العربية كما فعل على زيعور، أو ضمن البحث عن السعادة كما فعل الباحث الروسى ألكسندر اغناتكو[٥].

وعلينا نحن بدورنا، إذا أردنا فهم حقيقة موقف ابن رشد أن ننطلق من نقطة أساسية هى مناقشة وضعية المرأة كما جاءت فى كتابات الفلاسفة العرب، متسائلين تساؤلا أساسيا هو هل تناول هؤلاء الفلاسفة قضية مكانة المرأة؟ وما هو تصورهم لهذه المكانة. وكيف يتفقون مع أو يختلفون عن تصور قاضى قرطبة الفيلسوف الفقيه ابن رشد؟

يبدو أننا لن نظفر بزاد وفير إذا ما اقتصرنا على كتابات الفلاسفة الخلص ــ وليس الفقهاء أو المحدثين أو المتكلمين ــ لأننا لن نجد لدى أى من فلاسفة المشرق الكبار: الكندى والفارابى وابن سينا، ولا لدى فلاسفة المغرب السابقين على فيلسوفنا تناولا لقضية المرأة. وإذا خصصنا البحث فى الجانب السياسى الاجتماعى وحللنا كتابات من أولوا هذا الجانب اهتمامهم فإننا نجد أن الفارابى صاحب آراء أهل المدينة الفاضلة، وهو العمل الذى استلهم فيه صاحبه كتاب الجمهورية لأفلاطون تناول معظم

القضايا الإنسانية الاجتماعية المتعلقة بنظام الحكم وصفات الحاكم وأنواع المدن وصفات أهلها دون أن يشير للمرأة من قريب أو بعيد. فإذا كان أفلاطون فى كتابه الجمهورية يقول بشيوعية الملك والنساء والأولاد ليمنع التعدى بين الطبقات فإن الفارابى المفكر المسلم لا يقول بشىء من هذا[٦].

ومع هذا فإننا لا نعدم بين الفلاسفة المسلمين من عالج هذه القضية إذا ما تتبعنا مسار رحلة كتاب الجمهورية لأفلاطون فى الفلسفة العربية الإسلامية. فقد ترجم هذا الكتاب إلى العربية وهذا ما يشير إليه عبد الرحمن بدوى فى دراسته "تقويم عام لتحقيق التراث اليونانى المترجم إلى العربية"[٧] ويقدم لنا بدوى نفسه فى كتابه افلاطون فى الإسلام نصوصا عديدة من بينها نصوص من محاورة السياسة التى نعتقد من جانبنا أن العرب عرفوها فى شكلين: إما كاملة وإما من خلال تلخيص جالينوس لها فى كتاب جوامع كتب أفلاطون الذى نقله حنين بن اسحق إلى العربية فى أربع مقالات الثالثة منها جوامع الستة المقالات الباقية من كتاب السياسة". فالكتاب معروف فى العربية وبقيت لنا شذرات مقتبسة منه لدى بعض الفلاسفة ومنهم الفارابى والعامرى.

وإذا كنا لم نظفر لدى الفارابى وهو من أكبر فلاسفة الإسلام الذين اهتموا بالفلسفة والأخلاق بما يفيد انشغاله بهذه القضية رغم اهتمام أفلاطون بها[٨] فإننا نجد لدى العامرى (أبو الحسن محمد بن يوسف ت٣٨١هـ) خاصة فى كتابه السعادة والإسعاد فى السيرة الإنسانية اهتماما بقضية المرأة.

فالعامرى الذى يمثل بحق – مع التوحيدى ومسكويه وابن عدى – النزعة الإنسانية فى القرن الرابع الهجرى يفيض – خاصة فى القسم السادس من كتابه السعادة والإسعاد والذى عنوانه "السبيل إلى تزكية الأنفس وإحيائها" – فى تناول ما أسماه "القول فى سياسة النساء"، والذى يبين فيه أن طبعهن فى العلوم والصنايع لا ينقص عن طبع الرجال ولكنه يكون أضعف. كما يعرض للقول فى "الزواج وما ينبغى لكل صنف من الرجال أن يتزوج من النساء"[٩]. ويهمنا أن نقف عند تناول العامر لوضعية المرأة والذى نلاحظ عليه بداية محاولة التوفيق بين الخطاب الفلسفى المستمد من نصوص أفلاطون والقول الدينى الذى يعتمد على الأحاديث النبوية، مما يجعل محاولة العامرى فى معالجة قضية المرأة متأرجحة على الدوام فهو تارة يعلى من شأنها ويساويها بالرجل وتارة ثانية يخضعها لهذا الأخير.

لنقرأ معا هذه العبارة التى تظهر المساواة والتى يقول فيها: "إنه ليس فى الأعمال عمل يختص به الرجل من قبل أنه رجل وتختص به المرأة من قبل أنها إمرأة فإنها بطبعها تصلح لجميع ما يصلح له الرجل غير أنها تكون فى جميع الأعمال أضعف (وإن كان العامرى لا يعلل لنا هذا الحكم الأخير ولا يقدم لها مبرراته فإنه يضيف) وقد نجد فيهن من تكون قوية على المحاربة، ونجد فيهن من تكون محبة للخدمة. وقل ما تنتهى عنهن حرفة"(١٠).

والعبارة الأخيرة التى توضح صلاحية النساء لكل الحرف يظهر فيها توسع العامرى فى بيان إمكانيات المرأة على العمل وقدرتها على ممارسة الحرف والصنايع بنفس قدرة الرجل فلم يقصرها العامرى كما فعل البعض على المهارة فى الموسيقى والغناء والغزل والحياكة. إلا أنه من الملاحظ أن قول العامرى بمساواة الرجل والمرأة فى مجال العمل وقدرتها على ممارسة العديد من الحرف، يتلاشى ويختفى فيما يتعلق بعلاقة الرجل والمرأة، حيث يظهر المنع والتحريم والطاعة والخنوع كما يتضح فى عناوين الفقرات التالية: "ما يجب أن يمنعوا منه"، "المواضع التى لا ينبغى أن يسكنوا فيها"، "الحقوق التى يجب على المرأة اعتقادها ورعايتها"، خاصة ذكر ما على المرأة من حقوق للزوج دون ذكر بالطبع لحقوقها على الزوج أو واجبه تجاهها: "ومن أعظم الواجبات على المرأة لزوجها تسليته عند الوحشة وتسكين غضبه عند الفورة فإنه لابد أن تعترى الإنسان فورة الغضب وكدوره والضجر والوحشة من العوارض المؤذية" ... ومقابل ذلك يقول: "يجب عليها أن تحرم على نفسها العقوبة وقت هيجان غضبها فإن الغضبان ليس يمكنه أن يجعل الأدب بمقدار الذنب"(١١).

إن تناول العامرى لقضية المرأة فى القرن الرابع الهجرى أكثر تقدما من موقف الغزالى الذى عرضه فى الإحياء فى القرن الخامس(١٢). ولكنه يظل فى إطار السياق الدينى السائد حيث يعتمد على مصدرين هما: كتاب الجمهورية لأفلاطون، والأحاديث النبوية، فالتعامل هنا مع هذه القضية ـ بلغة ابن رشد ـ تعامل جدلى بل هو بالأحرى خطابى. وهذا ما يختلف فيه العامرى عن فيلسوف قرطبة الذى قدم لنا تعاملا برهانيا مع قضية المرأة. وهذا يقتضى منا العرض لموقف ابن رشد، تقديم بعض الملاحظات الأولية حول وضعية المرأة فى كتاباته.

تناول الفيلسوف قضية المرأة فى تلخيصه لكتاب الجمهورية لأفلاطون، وهو تلخيص مفقود فى العربية، ما يعنى أن جانبا هاما وهو المتعلق بفكر ابن رشد

السياسى والاجتماعى غائب عن المثقف والباحث العربى. وذلك دلالة على اغتراب مزدوج: اغتراب ابن رشد فى ثقافتنا العربية حيث نبذه المجتمع وأبعده وتجاهله التاريخ وحاول إقصاءه فترات طويلة واغترابنا نحن عن جانب هام ــ من كتابات الفيلسوف الفقيه قاضى قرطبى أبى الوليد بن رشد ــ هو ذلك الجانب الذى نظن أنه موطن تفرد الفيلسوف وإبداعه الفلسفى المتميز، ومما يضاعف الشعور بالغياب والغربة هو هذا الإهمال المتزايد من جانبنا لهذه النصوص(١٣) التى تتناول قضايا ملحة ــ وقضية المرأة فى مقدمتها ــ أغفلها الفكر الفلسفى العربى بشكل يكاد يكون تاما. وإذ تناولها الفيلسوف فقدت أصولها العربية وكأنه قدر على الفكر الفلسفى العربى ألا يقترب من هذه القضايا التى توارى القول فيها تماما.

يبدو لنا أن هناك عددا من العوامل التى تضافرت لفرض ستار من الصمت حول القضايا المدنية التى بحثها الفيلسوف الفقيه وذلك بنفى هويته العربية وبنفى العربية عن نصوصه، أى بضياع أعماله وفقدان كتاباته. وأول هذه العوامل اختزال نتاج ابن رشد الفلسفى إلى حدود ضيقة للغاية هى حدود الشارح، أو حتى "الشارح الأعظم" (كما عرفه توما الأكوينى ودانتى أليجييرى). ورغم أن هناك كتابات حاولت أن تؤكد أن الشرح إبداع فلسفى كما فعل حسن حنفى فى دراسته "ابن رشد شارحا أرسطو"(١٤) فإن الفيلسوف رغم ذلك ينسب إلى أرسطو، أو إلى أرسطو وشراحه وقد يضاف إليهم بعض الفلاسفة والأطباء اليونان. وثانى هذه العوامل هو الإساءة إلى ابن رشد وفكره فهو ممتحن ومتهم ومدان ومرفوض ليس فى حياته وإبان محنته فحسب بل فى فترات تاريخنا الطويل، فقد ظل مقصيا مبعدا مهمشا. وثالث هذه العوامل تأتى محاولة نفى هويته أو نفيه عن هويته بفقد أعماله فى لغتها الأصلية (مع وجود ترجمات أخرى عبرية ولاتينية لها). وهى مسألة تثير التساؤل: فكيف يستقيم القول باختفاء هذه الأعمال فى محنة ابن رشد مثلا رغم وجودها وترجمتها فى تواريخ لاحقة بعد ذلك؟

إن ما وصلنا من عمل ابن رشد الذى نحن بصدده وهو تلخيص السياسة (الجمهورية) لأفلاطون هو الترجمة العبرية التى قام بها شموئيل بن يهوذا المرسيلى وتلخيص يوسف كاسبى Joseph Caspi (١٥) فى العبرية بالإضافة إلى ترجمات أربع هى: ترجمة إليا دل ميديجو Elia del Medigo اللاتينية (١٤٩١م) ويعقوب مانتينوس

J. Mantius (١٥٣٩م) [١٦] بالإضافة إلى ترجمتين إنجليزيتين الأولى ترجمة إروين روزنتال. Erwin J Rosenthal (١٩٥٦م) الذى شغل بدراسة الجانب السياسى عند ابن رشد[١٧]. والترجمة الثانية قام بها رالف ليرنر R. Lerner (١٩٧٤م) [١٨]، وقد قمنا بترجمة جزء عن ترجمة ليرنر يرتبط بالمرأة فى ملحق فى نهاية هذه المقالة، فى محاولة لاسترداد ما ضاع من إسهام ابن رشد فى العربية وذلك نقلا عن الترجمة الإنجليزية لترجمة ابن يهوذا العبرية.

والسؤال الذى يتبادر إلى الذهن هو لماذا شرح أو لخص ابن رشد كتاب الجمهورية لأفلاطون وهو شارح أرسطوالأكبر؟ والإجابة المعروفة لأنه لم يعثر على كتاب أرسطو فى السياسة فهو لم يترجم إلى العربية ومن هنا استعاض عنه بتلخيص كتاب أفلاطون. إلا أننا مع عدد من الباحثين نرى أن الفيلسوف العربى لم يتابع أفلاطون متابعة ناقل، أى لم يكتف بعرض أفكاره والتعليق عليها وشرحها، بل إنه اتخذ فيما قدمه لنا من تلخيص موقفا نقديا. والحقيقة أن هذه المسألة غاية فى الصعوبة والغموض بحيث لا نستطيع أن نجزم بما لأفلاطون وما لابن رشد من الشرح، أو أين ينتهى كلام أفلاطون وأين يبدأ شرح ورأى ابن رشد. فمن الصعب بيان رأى الفيلسوف الفقيه أو ما وافق عليه من أراء قدمها أفلاطون، وخاصة لأن التحقق من ذلك فى قراءة مقارنة بين نص أفلاطون كما وصل إلينا فى العصر الحالى فى ترجمته الكاملة وما أورده ابن رشد فى شرحه، لن تحسم المسألة، ذلك لأن نص أفلاطون لم يكن فى يد ابن رشد بدقته الحالية. إن ما نتعامل معه فى شرح ابن رشد ليس كتاب الجمهورية كاملا بل هو تلخيص (جوامع) أفلاطون التى قام بها جالينوس ومعنى هذا أن كثيرا من شروح ابن رشد هى تصحيح لجالينوس، ربما يكون الهدف منها توضيح فهمه الخاطئ لأفلاطون أكثر من كونها آراء مستقلة عن كليهما ـــ نقصد أفلاطون وجالينوس ـــ وخاصة بأبى الوليد ابن رشد. ومع هذا فإن علينا أن نفرق بين عنصرين فى شرح ابن رشد هما: محتوى الشرح (الموضوع الذى يعرض له) وهو قضية المرأة وطبيعتها ومساواتها بالرجل ومنهجه العقلى فى التعامل معه أو ما يطلق عليه البرهان، وتتضح استقلالية ابن رشد أكثر فى هذا الجانب الأخير. وكما يتضح من الكلمات الأولى من كتابه فإن غرضه هو تلخيص الأقاويل البرهانية من المقالات المنسوبة إلى أفلاطون فى العلم السياسى وحذف ما فيها من أقاويل جدلية[١٩].

إن جهد ابن رشد هنا جهد إبداعى إلى حد ما، فهو يعمل لحسابه الخاص وليس لحساب أفلاطون فيما يقدمه من آراء. وقد اجتهد المترجم ليرنر فى مقدمته فرجح أن لفظ "قال" فى شرح ابن رشد يرجع لأفلاطون، بينما لفظ "نقول" يرجع فى مواضع كثيرة إلى ابن رشد نفسه. كما أنه يرى "أن استخدام "المدينة" مفردة عند ابن رشد يعنى المدينة الفاضلة أو الجمهورية المثالية، بينما استخدام "المدن" تعنى المدن العينية فى الواقع". أما جمال الدين العلوى فقد صنف شروح ابن رشد إلى صنفين:

الأول: "تتم فيه المصادقة على النص المختص أو الملخص، وفى هذا الصنف تدخل المختصرات بجميع أنواعها".

والثانى: "يضم شروحا نقدية تصحيحية وفى هذا الصنف يدخل تلخيص الإيساغوجى وسياسة أفلاطون"(٢٠). ويفصل العلوى ذلك بقوله إن هذا التلخيص "كان مناسبة لوضع قول رشدى فى السياسة يستلهم فى الظاهر سياسة أفلاطون ولكنه يستلهم فى العمق أصول أرسطو فى الأخلاق والخطابة، فضلا عن أنه أتى ليسد ثغرة فى المتن الأرسطى الذى انتهى إلى ابن رشد "(٢١).

وإضافة إلى هذا الرأى فإننا نستشهد بما أوضحه ر.ج. مولجان فى مجلة العلم السياسى الأمريكية (١٩٧٧) عن استقلالية ابن رشد الفكرية حيث يقول :

إن عمل ابن رشد لجدير بأن يقرأ فى عصرنا الراهن باعتباره فى حد ذاته تأليفا فى نظرية سياسية أكثر منه مجرد شرح على أفلاطون والأمر الذى يكتسى أهمية خاصة هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام.

فقد وسعه أن يتبنى العديد من نظريات أفلاطون الكبرى دون حرج منه. ولعل ما يدعو إلى الدهشة أكثر من ذلك هو قبوله القول بشيوعية الملكية والأبناء والمساواة بين النساء والرجال ولعله كان يرى خلاف ذلك لو أمكنه الإطلاع على كتاب السياسة لأرسطو. ويجد ابن رشد أمثلة عديدة فى زمانه ينطبق عليها ما يصف به أفلاطون المدن غير الفاضلة. هذا بالرغم من أنه يؤكد على ما لأهل المدينة الجماعية من خلاعة أكثر ما يؤكد على المراقبة التى يفرضونها من خلال المجلس الشعبى. ويتضح لنا من فحص ابن رشد لهذه المسائل أنه لم يكن مقلدا لأفلاطون ولا للسنة الإسلامية تقليدا أعمى بل كان مفكرا ذا أحكام مستقلة ونقديـــة(٢٢).

ونحن وإن كنا نختلف فى بعض التفصيلات التى أوردها مولجان، فنحن نتفق مع موقفه إجمالا، وهو تميز ابن رشد واستقلاليته الفكرية سواء عن أفلاطون الذى يقوم بشرحه أو التقاليد السائدة التى يحيا فى ظلها. ففى هذا العمل بالتحديد وفى موقفه من المرأة بصفة خاصة كان ابن رشد أكثر من مجرد شارح لأفلاطون وهذا لا يظهر هنا فى المجال الفلسفى فقط بل يبدو بصورة جلية فيما اجتهد فيه من أحكام فى كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد (والذى يختلف فى كونه هل هو لابن رشد الفيلسوف أم لجده الفقيه؟)، والغالب أنه من عمل فيلسوفنا ابن رشد بالإطلاع على كتابات جده ويفرض فيه لآراء مختلف المذاهب الفقهية ويأخذ منها ما يتفق مع العقل والواقع خاصة ما يساوى بين المرأة والرجل. وفى حالة عدم توفر اجتهادات من هذا النوع كان بقوم باجتهاداته الخاصة. ونستطيع أن نشير إلى بعض الأمثلة مثل: "أنه يحق للمرأة نفسها أن تعقد الزواج"، وأن العقوبة على قتل المرأة يجب أن تكون نفس عقوبة قتل الرجل "[٢٣]. وهناك مثالان هامان يرتبطان بشكل من الأشكال مع ما جاء فى شرحه على كتاب الجمهورية :

الأول: أن تكون حصتها من غنائم الحرب تعادل حصة الرجل وهذا يتفق مع تدليله فى تلخيص كتاب أفلاطون فى السياسة (الجمهورية) على مساواة المرأة من طبقة الحراس (الحفظة) فى نفس المهام مع الرجل.

الثانى: أنه يجوز للمرأة الإمامة فى الصلاة حتى بين الرجال. فليس ما يمنع عند فيلسوفنا من تولى المرأة المهام العليا كالرئاسة مثلا أو أن تكون فيلسوفه وحاكمة. وإذا طبقنا هذا المبدأ فى المجال الدينى، أى صلاحية قيادة وإمامة المرأة فإن فقيهنا لا يمانع من إمامتها فى الصلاة[٢٤].

وتصل اجتهادات فيلسوفنا الفقيه إلى مداها فى إعطاء الحرية للمرأة فى كتاب "أمهات الأولاد" من بداية المجتهد وأصول هذا الباب النظر فى هل تباع أم الولد أم لا وإن كانت لا تباع فمتى تكون أم ولد وبماذا تكون أم ولد ولا يبقى فيها لسيدها من، أحكام العبودية ومتى تكون حرة؟

"أما المسألة الأولى فإن العلماء اختلفوا فيها، سلفهم وخلفهم، فالثابت " ــ كما يخبرنا ابن رشد ــ "عن عمر (ﷺ) أنه قضى بأنها لا تباع وإنها حرة من رأس مال سيدها ..." ويضيف أن الإجماع قد انعقد على منع بيعها فى حال حملها فإذا كان ذلك

وجب أن يستصحب حال هذا الإجماع بعد وضع الحمل ومما اعتمده الجمهور فى هذا الباب من الأثر ما روى عنه النبى(ﷺ) أنه قال فى مارية سريته لما ولدت إبراهيم: اعتقتها ولدها ومن ذلك حديث ابن عباس عن النبى (ﷺ) أنه قال إنما أمرأة ولدت من سيدها فإنها حرة إذا مات.

ويستشهد بذلك، وإن كان الحديثين كما يذكر لا يثبت عند أهل الحديث، ويضيف:

وربما قالوا إنها قد وجبت لها حرمة وهو اتصال الولد وكونه منها وحكوا هذا التعليل عن عمر رضى الله عنه حين رأى أن لا يبعن فقال "خالطت لحومنا لحومهن ودماونا دماءهن". ويرى ابن رشد فى الإجابة عن متى تكون أم ولد، فرأى تكون أم ولد فى جميع الأحوال إذا كان ليس من مكارم الأخلاق أن يبيع المرء أم ولده.

هذه تفاصيل رأى ابن رشد مما يوضح شدة حرصه على تقصى الآراء المختلفة فى موقف المرأة من أمهات الأولاد للتأكيد على حريتها وحقها فى الانعتاق ومبررات هذا فيما يتعلق بالإماء والجوارى وهو فيما يتعلق بالحرائر أوجب.

ومن الممكن فى هذا المقام أن نتبين نوعا من الصلة بين الغاية من بداية المجتهد ونهاية المقتصد ــ بصرف النظر عن الفرعيات الفقهيه ــ وبين كتبه فى العلم المدنى الثلاثة وهى: تلخيصه لكتاب السياسة وشرحه على الأخلاق النيقوماخية لأرسطو وتلخيص الخطابة. فالغاية من هذه الأعمال الثلاثة تحقيق شروط المدينة الفاضلة واكتساب الفضائل والوصول إلى السعادة. وهو نفس ما نجده فى ختام كتابه بداية المجتهد ونهاية المقتصد . يقول :

وينبغى قبل هذا أن تعلم أن السنن المشروعة العملية المقصود منها هو الفضائل النفسانية، فمنها ما يرجع إلى تعظيم من يجب تعظيمه، وشكر من يجب شكره وفى هذا الجنس تدخل العبادات ... ومنها ما يرجع إلى الفضيلة التى نسميها "العفة" ومنها ما يرجع إلى طلب العدل والكف عن الجور .. ومنها السنن الواردة فى جمع الأموال وتقويمها، وهى التى يقصد بها طلب الفضيلة التى تسمى السخاء وتجنب الرذيلة التى تسمى البخل، والزكاة تدخل فى هذا الباب. ومنها سنن واردة فى الاجتماع الذى هو شرط حياة الإنسان وحفظ فضائله العلمية والعملية .. ومن السنن المهمة فى حيز الاجتماع السنن الواردة فى المحبة والبغضة والتعاون على إقامة هذه السنن هو الذى يسمى النهى عن المنكر والأمر بالمعروف .. إلخ. [٢٥].

- إن موقف ابن رشد من المرأة كما يظهر فى شرحه على أفلاطون هو (فى كثير من الأحيان وليس دائما) تعبير عن أرائه الحقيقية وينطلق من تحليله لوضعية المرأة فى مجتمعه، "فالشروح كانت فى العديد من الحالات، فرصة ملائمة لبسط الفيلسوف لآرائه الذاتية حول المسائل الفكرية والعلمية الملحة". (٢٦) وهذا ما يتضح فى سياق شرحه للسياسة فهو بعد أن يذكر ما قال أفلاطون، أو أقره أفلاطون، نجده يستخدم عبارة "ونقول" للدلالة (فى الغالب) عن موقفه الخاص الذى يعرضه علينا فى نهاية القسم الأول من شرحه على أفلاطون، مما جعل أحد الباحثين يرى أن ابن رشد كان الفيلسوف العربى الأول والوحيد الذى أولى عناية خاصة لمشكلة سعادة المرأة من زاوية التنظيم الأمثل للحياة الاجتماعية. وكان فيلسوفا جرئيا فى طرحه لمسألة المساواة بين الرجال والنساء حيث أكد على أن الرجل والمرأة ينتميان إلى نوع واحد (٢٧).

يقول ابن رشد بالمساواة بين الرجل والمرأة ويؤكد على أنها لا تختلف عنه من حيث الطبيعة ومن حيث إمكانياتها وقدرتها على العمل، وأنها تصلح لنفس الأعمال التى يقوم بها وأنه إذا كان يتفوق عليها فى بعض الأعمال فهى أيضا تتفوق عليه فى أعمال أخرى، وإن هذا نتيجة لتعودهم على ممارسة هذه الأعمال أكثر من الأخرى لا لطبيعة خاصة فى كل منهما. يقول:

إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم فى غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل فى معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا فى بعض الأنشطة مثل ما يظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال وتؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت (الطبيعة) التى من نوع واحد (تتوجه) لنشاط واحد فقط فى المدينة، فيتضح إذن أن النساء فى هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها.(٢٨)

يرى ابن رشد أن النساء تشارك الرجال فى الصناعات سوى أنهن أضعف فى بعضها وأفضل فى غيرها.

يخبرنا فيلسوفنا برأيه، وهو رأى هام ينبغى علينا الوقوف أمامه والتأكيد عليه، فإذا لم تكن هناك فروق بين الرجل والمرأة وأنه لا أختلاف بين طبيعة كل منهما وأن

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

الخلاف بينهما فى بعض القدرات هو خلاف فى الدرجة وليس اختلافا فى النوع فليس هناك ما يمنع أن يكون بين النساء فلاسفة ورؤساء. وهذا الرأى من الفيلسوف الفقيه المسلم هام للغاية فقد أجاز إمامة المرأة للصلاة (كما سبق ذكره). وهو يؤكد هنا عدم استحالة أن تصل إلى أعلى طبقة فى العقل والحكمة وهى طبقة الرؤساء أو الفلاسفة الرؤساء طالما نشأت على الخصال الحميدة الرفيعة. وهذا الرأى هو تطوير وبرهنة لما جاء فى كتاب الجمهورية لأفلاطون من قدرة المرأة على أن تكون مساوية للرجل فى طبقة الحراس (الطبقة الثانية فى جمهوريته) وطالما فى الإمكان القيام بهذه الوظيفة الهامة أى وظيفة الحفظة (الحراس) كما يستدل على ذلك من عالم المملكة الحيوانية. "فإناث الكلاب تقوم بنفس المهمة فى الحراسة مثل ذكورها" فإذا كانت المساواة موجودة بين الرجل والمرأة فى مجال الحياة العادية فى الحرف والصنايع، وأنهن يجدن نفس الأعمال التى يقوم بها الرجال، وتتساوى المرأة مع الرجل فى مهمة حماية المدينة حيث يقدم لنا ابن رشد أمثلة من واقع المرأة العربية التى تقوم بالحرب والدفاع عن الحدود؛ فمن هنا" لها (كما يقول فى بداية المجتهد ونهاية المقتصد) مثل ما للرجال من نصيب فى الغنائم" (كما سبق ذكره). والنتيجة التى يتوصل إليها الفيلسوف بناء على كل ما سبق أنه ليس من المستحيل أن تكون المرأة فى رتبة الرؤساء والفلاسفة.

فمحدودية عمل المرأة واقتصارها على وظائف دون أخرى ليس نتيجة لكونها لا تصلح لهذه الوظائف، لكنه نتيجة لأنها لم تعط الفرصة للقيام بما يقوم به الرجل من وظائف. وهذا الموقف لا يعيب المرة فقط بل والرجل أيضا. فما حدث هو أن طاقة المجتمع أصبحت معطلة حيث لا يستفيد من النساء اللواتى أصبحن نتيجة لذلك محاصرات فى حرف ووظائف محدودة وصرن عالة على المجتمع. دعنا نتابع تحليل ابن رشد لوضعية المرأة وسبب تدنى مكانتها يقول :

إن كفاءة النساء فى تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن (فيها) سوى للنسل، ومن ثم فإنهن يوضعن فى خدمة أزواجهن، ويحصرون فى الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغى أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء فى تلك المدن لسن مؤهلات لأى فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا ما يشبهن النباتات فى تلك المدن. وأحد أسباب الفقر فى تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأت (هن) أيا من الأعمال

الضرورية، سوى بعض الأعمال القليلة ـــ مثل الغزل والنسيج ـــ التى يمارسنها فى الغالب فى الأوقات التى يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن فى القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك ـــ وقد اتضح فى حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور فى الحرب وما تبقى ـــ من الملائم فى اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التى كنا ننشدها فى الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.(٢٩)

ويكشف تحليل ابن رشد السابق عن كونه مفكرا فى علم الاقتصاد السياسى، كما يقول فردريك نيفرنر:

إن كون النساء عالة على الرجال هو من أسباب الفقر فى هذه المدن. ذلك أن النساء حتى وإن كن بضعف عدد الرجال فإن عملهن لا يمثل إلا جزءا ضئيلا من طاقة العمل، حيث تقتصر أعمالهن على أشغال قليلة. ذلك بسبب أنهن لم يهيأن للأعمال الضرورية، مثل الأعمال التى يقوم بها الرجال، وهى الأعمال التى تتوفر عن طريقها الثروة بهذه المدن فما يقمن به هو أعمال غير ضرورية كالغزل والحياكة، وهى ليست سوى أعمال بديلة لما يستطعن القيام به من أعمال أخرى لم يتح لهن المجتمع القيام بها. (٣٠)

وعلى ذلك فإن ابن رشد بتصديه لمناقشة وضعية المرأة من خلال شرحه على كتاب الجمهورية وآراءه فى بداية المجتهد يعد من أوائل الفلاسفة العرب الذين اقتحموا مجالا هاما أغفلته كثيرا فى الدراسات الفلسفية العربية، وطرح بعض الآراء التى لها أهميتها الكبيرة، وكشف عن حقيقة مساواة طبيعة المرأة وظيفة الرجل وقدرتها على القيام بنفس ما يقوم به من أعمال، وإن عدم إتاحة الفرصة لها للقيام بهذا الدور هو سبب وجودها فى مكانة أقل من مكانة الرجل. وعلينا وعلى المجتمع رفع هذا الظلم عنها، فهى قادرة ليس فقط على القيام بوظائفها الطبيعية أو على بعض ما سمح لها المجتمع القيام به من أعمال بل إن طبيعتها وإمكانياتها يمكن أن تجعل منها قمة المجتمع الإنسانى بأن تكون حاكمة ومفكرة، رئيسة وفيلسوفة. فهل يمكن متابعة تيار التفكير العقلانى البرهانى فى قضية المرأة الذى أسسه ابن رشد والعمل على استمراره فى حياتنا المعاصرة؟

من خلال هذه الآراء الأولية قصدنا إثارة قضية المرأة لدى ابن رشد، ربما تثار من جديد بحثا وتدقيقا فى الفكر العربى والفلسفة الإسلامية.

هوامش

١- ظلت الدراسات المختلفة حول ابن رشد تدور فى نطاق موقفه من العلاقة بين الشريعة والحكمة، ونظرية الحقيقتين، ومفهوم العقل والعقلانية. وقليلا ما تناول الباحثون القضايا الاجتماعية والسياسية والأخلاقية عند الفيلسوف، ومن هنا فالحديث عن قضية المرأة من الموضوعات التى نادرا ما توقفنا أمامها بالبحث.

٢- هذا هو موقف الباحث الأمريكى لورانس بيرمان فى عدة دراسات قدمها عن ابن رشد. وقد ناقشنا هذا الزعم فى دراستنا: "الأخلاقى والسياسى عند ابن رشد"، مجلة **القاهرة، العدد ١٥٠ (مايو ١٩٩٥): ص ٨٢-٨٨.**

٣- راجع رينان، **ابن رشد والرشدية**، ترجمة عادل زعيتر (القاهرة: دار احياء الكتب العربية، ١٩٥٧)، ص ١٦٩-١٧١.

٤- فقد تناول هذه المسألة كل من عبد الكريم خليفة، "أدب ابن رشد"، (المجلد الأول، البحث الأول، ص٢١-٢٣). وفاروق العمر، "ابن رشد الفيلسوف المجدد"، (المجلد الثانى، البحث الخامس، ص ١٣-١٥)، ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"، (الذى أقامته المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم فى الجزائر فى نوفمبر ١٩٧٨) فى مجلدين، (أبحاث مجمعة بالإستنسل).

٥- نشير فى هذا السياق إلى دراسات كل من: ماجد فخرى، "فلسفة ابن رشد الأخلاقية"، "أعمال مهرجان ابن رشد"، المجلد الثانى، البحث الثالث، ص ١-٢

على زيعور، **الحكمة العملية أو الأخلاق والسياسة التعاملية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٨)، ص ٤٢٧ - ٤٧٣.

الكسندر اغناتكو، **بحثا عن السعادة: الأفكار الاجتماعية والسياسية فى الفلسفة العربية الإسلامية**، فصل بعنوان "ابن رشد والعودة إلى المدينة الفاضلة"، (موسكو: دار التقدم، ١٩٩٠)، ص ١٦٧-٢٠١.

٦- راجع الفارابى، آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق ألبير نصرى نادر (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٠) وسهيل فاشا "الفارابى والمدينة الفاضلة"، **المورد** (العراقية)، المجلد الرابع، العدد الثالث، (خريف ١٩٧٥[عدد خاص عن الفارابى])، ص ٢٨٠.

٧- عبد الرحمن بدوى، "تقويم عام لتحقيق التراث اليونانى المترجم إلى العربية"، فى **أعمال ندوة الفكر العربى والثقافة اليونانية** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨٥)، ص ٢١.

٨- اهتم أفلاطون أهتماما كبيرا بالمرأة وقد قدمت عدة دراسات فى العربية عن هذا

الموضوع نشير إلى بعضها مثل: دراسة إمام عبد الفتاح إمام، **أفلاطون والمرأة** (الرسالة الخامسة والسبعون) من **حوليات كلية الآداب**، جامعة الكويت، ١٩٩٢) والتي يناقش فيها هل كان أفلاطون نصيرا للمرأة؟ وذلك في بابين: الأول يدور حول المرأة في المجتمع اليوناني والثاني دراسة في أفكار أفلاطون عن المرأة في ثلاثة فصول: المرأة في محاورة **الجمهورية** (وهو ما شرحه ابن رشد) والمرأة في محاورة **القوانين** حيث يتخلى أفلاطون عن أفكاره في شيوعية المال والنساء وترتد المرأة ثانية لوظيفتها في المجتمع القديم وهو أن تكون ربة منزل وأخيرا يناقش قضية الحب الأفلاطوني. وقد سبق أن درس ناجي التكريتي نفس هذه القضية تحت عنوان "المرأة في فلسفة أفلاطون"، **آفاق عربية**، العدد الأول (يناير ١٩٨٩)، ص ٧٦-٨٧. والمثير حقا للاستفهام أن أيا من هاتين الدراستين لم يتوقف صاحبها أمام أفكار أفلاطون حول المرأة لدى الفلسفى العرب المسلمين أو موقف هؤلاء من المرأة.

٩- العامري، **السعادة والإسعاد في السيرة الإنسانية**، تحقيق أحمد عبد الحليم عطية (القاهرة: طبعة ثانية، ١٩٩٨). "قال أفلاطون ونقول فيباب الزواج أن ينظر إلى طبع الرجل وطبع المرأة فلا يجمع بين مؤتلفين في الطبع ولهذا نقول أنه يجب أن يكون نساء الحفظة (طبقة الحراس في الجمهورية) على طبع الحفظة ونساء أهل الحكمة (الحكام) على طبع أهل الحكمة"، ٣٤٥.

١٠- **المرجع السابق**، ص ٣٧٠.

١١- **المرجع السابق**، ص ٢٧٤و ١٧٥. وانظر عن الإطار الديني للعامري الذي يقدم من خلاله تصوره للمرأة، **المرجع السابق**، ص ٣٧٠-٣٧٥.

١٢- راجع موقف الغزالي في **إحياء علوم الدين**، "كتاب آداب النكاح" (القاهرة: دار الفكر [وعنها نسخة مصورة بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٦])، المجلد الثاني، ص ٢٤ وما بعدها.

١٣- نشير في هذا الخصوص إلى بعض المحاولات الفردية التي يبذلها الباحثون العرب لا سترداد النص الرشدي سواء الأعمال التي فقد أصلها العربي ولم يعد منها سوى الترجمات، أو تلك النصوص العربية التي وصلتنا في حروف عبرية. ونذكر في هذا الخصوص محاولات أحمد شحلان الذي قدم لنا وصف وإثارة المشكلات المتعلقة بالنسخة العبرية من **تلخيص كتاب النفس لأرسطو** لابن رشد في **أعمال ندوة ابن رشد ومدرسته في الغرب الإسلامي** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ١٦٦- ١٠٨. وهذا النص مكتوب أصلا بالعربية، لكن بحروف عبرية. وقد قام بتحقيقه والتعليق عليه ألفرد ل. عبري ومراجعة محسن مهدي، وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٤. وكذلك محاولة الدكتور عبد

المجيد الغنوشى فى تونس الذى يعكف على نقل الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد إلى العربية. وهى محاولات نتمنى أن تتسع وتنجح فى أيجاد حركة قوية لإعطاء حق المواطنة للنصوص العربية المفقودة. وقد ترجم كل من د. حسن مجيد العبيدى نص شرح ابن رشد لكتاب السياسة عن الإنجليزية تحت عنوان تلخيص السياسة، دار الطليعة بيروت ١٩٩٨ وكذلك د: أحمد شملان ترجمه عن العبرية تحت عنوان الضرورى فى السياسة، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٩٨.

١٤- د. حسن حنفى، "ابن رشد شارحا أرسطو" فى كتاب **دراسات إسلامية** (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، د.ت)، ص ٢٠١-٢٧٢.

١٥- لمزيد من المعلومات عن شموئيل بن يهوذا المرسيلى ويوسف كاسبى أنظر الملف الذى نشرناه بمجلة **القاهرة** عن ابن رشد خاصة ترجمتنا لدراسة بيرمان عن أثر شرح ابن رشد **للأخلاق النيقوماخية** على الأدب العبرى فى العصر الوسيط: لورانس بيرمان "تأثير ابن رشد فى الأدب العبرى"، **مجلة القاهرة، العدد ١٥٠ (مايو ١٩٩٥)**، ص ٥٨-٨١.

١٦- عن الترجمات اللاتينية لنصوص ابن رشد أنظر ما قدمه الأب جورج شحاتة قنواتى عن مؤلفات ابن رشد. ضمن "أعمال مهرجان ابن رشد"، (الجزائر، ١٩٨٧)، ص ٢٦٣ وما بعدها.

١٧- نشر إروين روزنتال تلخيص ابن رشد لكتاب **السياسة** لأفلاطون

E. I. J.Rosenthalm, Averroes' Commentary on plato's "Republic" (1956, 1966; Cambridge: Cambridge Unversity Press, 1969.)

وقد كتب قبل ذلك عن "مكانة السياسة فى فلسفة ابن رشد" ونشرها فى **حولية مدرسة الدراسات الشرقية والأفريقية** (الإنجليزية)، المجد ١٥، العدد الثانى (١٩٥٣): ص ٢٤٦-٢٧٨. كما كتب عن آراء ابن رشد السياسية فى **مجلة البينة**، العدد الأول (١٩٧٢): ص ٩٤-١٠٣.

والترجمة الثانية هى ترجمة رالف ليرنر مع مقدمة وملاحظات، وهى الترجمة التى سنعتمد عليها فى بحثنا الحالى: Ralph Lerner, Trens Averroes on Plato's "Republic" (Ithaca: Cornell University Press, 1974).

١٩- "لقد رفض ابن رشد ـــ بناء على إعلانه الالتزام بالأقاويل البرهانية دون الجدلية ـــ شرح الكتاب الأول وبعض ما ورد فى الكتاب الثانى وكثير من أجزاء الكتب الأخرى مختتما بإلغاء الكتاب العاشر من **الجمهورية** من شرحه على اعتبار أنه ليس مهما فى

هذا العلم". راجع جمال الدين العلوى، **المتن الرشدى: مدخل لقراءة جديدة** (الدار البيضاء: د ار توبقال للنشر، ١٩٨٦)، ص ١٧.

٢٠- **المرجع السابق**، ص ١٦٨.

٢١- **السابق**، ص ١٧٢-١٧٣.

٢٢-ر.ج. مولجان فى **مجلة العلم السياسى الأمريكية** (يونية ١٩٧٧) تعقيبا على ترجمة ليرنر لتلخيص ابن رشد لكتاب **الجمهورية** ونقلنا هذا الاستشهاد من بحث فردريك نيفونر. F. Niewohner " منزلة المرأة عند ابن رشد"، ترجمة مقداد منسية، "أعمال ندوة ابن رشد"، (التى أقيمت فى تونس فى مارس، ١٩٩٥)، ص ٢

٢٣- ابن رشد، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، (قم [إيران]: منشورات الشريف الرضى، ١٤٠٦هـ، فى جزءين)، الاقتباسات على التوالى: الجـزء الثانى، ص ١١، ص ٤٠٩-٤١٠.

٢٤- **المرجع السابق**، الجزء الأول، ص ٤٠٩، كما يقول :

اختلفوا فى إمامة المرأة فالجمهور على أنه لا يجوز أن تؤم الرجال واختلفوا فى إمامتها النساء فأجاز ذلك الشافعي ومنع ذلك مالك وشذ أبو ثور والطبرى فأجاز إمامتها على الأطلاق .. وأجاز بعضهم إمامتها النساء إذ كن متساويات فى المرتبة فى الصلاة مع أنه أيضا نقل ذلك عن بعض الصور الأولى ومن أجاز إمامتها فإنما ذهب إلى ما رواه أبو داود من حديث أم ورقة أن رسول الله (ﷺ) كان يزورها فى بيتها وجعل لها مؤذنا يؤذن لها وأمرها ان تؤم أهل دارها. (ص ١٤٨-١٤٩).

٢٥- **المرجع السابق**، الجزء الثانى، ص ٣٨٩-٣٩٠.

٢٦- ألسكندر اغناتكو، "بحثا عن السعادة"، ص ١٦٩.

٢٧- **المرجع السابق**، ص ١١٩-٢٠٠.

28- Ralph Lerner, trans. Averroës on plato's "Republic," pp. 57-58.

وراجع نص ابن رشد فى الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (بداية الفقرة الثالثة)، وانظر أيضا ترجمة مقداد منسية لبحث فردريك نيفونر، "منزلة المرأة عند ابن رشد"، ٤-٥.

29- Ralph Lerner, trans. Averroës on Plato's "Republic," p. 59.

وراجع نص ابن رشد فى الترجمة الملحقة بهذه الدراسة (نهاية الفقرة الثالثة).

٣٠- فردريك نيفونر، منزلة المرأة عند ابن رشد"، ٥-٦.

ملحــق

من تلخيص ابن رشد لكتاب الجمهورية لأفلاطون [1]

... وبعد استكماله العبارة المتعلقة بأنواع الفضائل التى تكون فى هذه المدينة يعود أدراجه إلى ما تبقى من الأمور التى تخص الحراس، وبصفة خاصة البحث المتعلق بكيفية الجماع، وتربية الأولاد وطريقة إنجابهم.

نقول: إنه من الواضح إذا أردنا لطبائع هؤلاء الحراس أن تصان من خلال النسل ــ أى أن ينجبوا فى الغالبية أشباههم ــ فهذا لا يحدث بمعاشرة أية امرأة كيفما اتفق الأمر، بل (الأحرى) أن يعاشروا (فقط) نساء يشبهونهم فى الطبيعة، نساء تربين على شىء من هذه الدربة. وهذا ملزم لا بالنسبة للحراس فقط بل بالنسبة لكل فئة من المواطنين جميعهم. ومن ثم فذلك (موضوع) صالح للبحث فيما إذا كان يوجد بين النساء طبائع تشبه طبائع كل فئة من فئات المواطنين ــ وبخاصة الحراس ــ أو أن طبائع النساء تختلف عن طبائع الرجال. إذا كانت الحالة هى الأولى، ففيما يخص أنشطة المدينة يكون للنساء نفس مكانة الرجال فى هذه الفئات، بحيث يوجد بينهن المحاربات والفلاسفة والحكام وما إلى ذلك. ولكن إن لم تكن الحالة كذلك فالنساء إذن يصلحن فقط فى المدينة للأنشطة التى لا يصلح لها الرجال بوجه عام من مثل قولنا التربية، والإنجاب، وما شابه ذلك.

ونقول إن النساء بقدر ما هن من جنس واحد مع الرجال فإنهن يشاركنهم فى غاية الإنسان، ويختلفن عنهم فقط بالزيادة أو النقصان، بمعنى أن الرجل فى معظم الأنشطة الإنسانية أكثر سعيا من النساء، غير أنه ليس مستحيلا أن تكون النساء أكثر سعيا فى بعض الأنشطة مثل ما يظن أنه متعلق بالموسيقى العملية. ولهذا السبب يقال إن الألحان تبلغ الكمال عندما يلحنها الرجال ويؤديها النساء. فإذا كان الأمر كذلك، وأن طبيعة الرجال والنساء من نوع واحد، وإذا كانت (الطبيعة) التى من نوع واحد (تتوجه) لنشاط واحد فقط فى المدينة، فيتضح إذن أن النساء فى هذه المدينة يمارسن نفس الأنشطة كالرجال عدا أنهن أضعف فيها. وبالتالى فمن الواجب أن تسلم إليهن

---

(١) ترجمة أحمد عبد الحليم عطية عن ليرنر.

الأنشطة الأقل تعقيدا. وهذا يتجلى بوضوح تام من خلال البحث. نرى النساء يشاركن فنونا مع الرجال عدا أنهن أضعف فيها، رغم أن معظم النساء قد يكن فى فن من الفنون أكثر سعيا من الرجال كالنسيج والحياكة و(فنون) أخرى مثلها. أما فيما يتعلق بمشاركتهن فى فن الحرب وما شابه ذلك، فألا يتضح ذلك من سكان الصحارى و"مدينة النساء" (داغودة) [٢]. وبالمثل، أيضا، بما أن بعض النساء يتحلين بالنقاء والخصال الحميدة، فليس من المستحيل أن توجد من بينهن فلاسفة وحكام. وكما أنه كان يعتقد أن هذه الفئة نادرة بين النساء فقد استبعدت بعض الشرائع النساء من أن يكن كاهنات ــ بمعنى الكهانة العليا. وبعض الشرائع (الأخرى)، مع انها لا تستبعد وجود هذا بينهن، تمنع ذلك. وهذا يتضح تماما من دراسة الحيوانات ــ بمعنى أنه من الملائم أن يكون هناك حراس من الإناث. وهذا يحيل إلى الحيوانات التى قارنا بها الحارس فيما سبق. ونرى هذا فى أنثى الكلاب التى تحرس ما يحرسه الذكور وتهاجم الضباع مثلما يفعل الذكور، غير أنها أضعف فى هذا. وهذا ما يفسر أن الطبيعة أحيانا، ولكن فى حالات نادرة، وهبت الذكر أداة، ليست من نصيب الأنثى، ليحارب بها (كما هو الحال مع الخنزير البرى) ولكن ما دامت أدوات القتال لدى تلك الحيوانات التى تعتاد على ممارسة القتال مشتركة فى معظم الحالات بين الذكر والأنثى، فإنها (أى الطبيعة) تقصد للأنثى أيضا أن تمارس هذا النشاط. إم كفاءة النساء فى تلك المدن غير معروفة حيث أنهن لا يؤهلن (فيها) سوى للنسل، ومن فإنهن يوضعن فى خدمة أزواجهن، ويحصرن فى الإنجاب والتنشئة والرضاعة. وهذا يلغى أنشطتهن (الأخرى). وبما أن النساء فى تلك المدن لسن مؤهلات لأى فضيلة من الفضائل الإنسانية فإنهن كثيرا كا يشبهن النباتات فى تلك المدن. وأحد أسباب الفقر فى تلك المدن هو كون النساء عالة على الرجال. وذلك لأن عددهن فيها ضعف عدد الرجال، بينما لا يتفهمن بفضل نشأت (هن) أيا من الأعمال الضرورية [٣]، سوى بعض الأعمال القليلة ــ مثل الغزل والنسيج ــ التى يمارسنها فى الغالب فى الأوقات التى يحتجن فيها إليها لتعويض نقصهن فى القدرة على الإنفاق. والأمر كذلك ــ وقد اتضح فى حالة الإناث أن عليهن أن يشاركن الذكور فى الحرب وما تبقى ــ من الملائم فى اختيارهن أن ننشد تلك الطبائع التى كنا ننشدها فى الرجال ويجب تدريبهن بنفس الطريقة خلال الموسيقى والرياضة البدنية.

قال: إنهن لا يلبسن (رداء) عندما يمارسن التدريبات الرياضية مع الرجال حيث إنهن يتجردن من (كل شيء عدا) الفضيلة. وعندما اتضح (له) أن النساء يقمن بالحراسة مثلما يفعل الرجال، وأن أولئك الحراس الإناث يسكن مع الرجال فى نفس المكان – فلا أحد من هؤلاء الحراس الفضلاء فى هذه المدينة ينفرد بمسكن يعتزل (به) – وأن عليهم أن يتناولوا الوجبات معا، قال إن الضرورة بلا شك ستجعلهن (أى النساء) يشتهين الجماع، غير أنه يجب ألا يسمح لهن به متى شئن ومع أردن، لأننا نريد أن يكون هذا النشاط إنسانيا بينهم وألا يتسم جماعهم بصفة عرضية. سيكون تنظيم نسلهم أفضل ما يمكن أن يكون بالنظر إلى وضعهم كحراس، ولكن فى أوقات محددة ومع أفراد محددين ذوى صفات محددة. وهذا شيء يعم فى الأعراق والشرائع الأخرى، رغم ما يبدو فى أن الملتزمين بهذه الشرائع يختلفون فيما بينهم فى صرامة العبارات. ونلخص هنا ما يؤكده أفلاطون حول هذه الأشياء.

نقول: أما بالنسبة للزمن الذى يمارس فيه الحراس الجماع فإنه يرى أن تحديده يتركز على المحافظة على نوعهم. وهكذا أيضا الزيادة والنقصان فى (تكرار) الجماع: هذا يختلف طبقا لحدوث الحروب وأشياء أخرى تحتاج ازدياد الجماع أو نقصانه. أما بالنسبة لأى فرد فى هذه المدينة يجب أن يجامع أى فرد آخر، (فلابد أن يكونوا) من (الأفراد) الذين يشبهون بعضهم البعض بهدف الحفاظ على الطبائع الحسنة فى ذريتهم. فعندما يريد الفرد أن يربى كلاب الصيد أو الطيور الجارحة فإنه يحرص على أن يقرن الطبائع الممتازة بالطبيعة الممتازة كيما تكون الذرية بنفس هذه السمة. يجب العناية كل العناية بهذا الأمر فى هذه المدينة وهذا بالضبط هو السبب فى أنه لا يسمح فى هذه المدينة لأى فرد كائنا من كان أن يجامع فى أى سن يرغب فيه بهدف الإنجاب، ولكن (فقط) خلال سنوات الفتوة، وهى – كما يقول أفلاطون – من العشرين إلى الثلاثين عند النساء، ومن الثلاثين إلى الخامسة والخمسين عند الرجال. أما بالنسبة للترتيب الذى يرى أنه من المناسب أن ينظم معاشرة الحراس وإنجابهم أولادا فهو أن تكون النساء مشاعا بين الرجال. فلا تعيش امرأة واحدة بمفردها مع رجل واحد كما هو الحال فى تلك المدن، وأن يكون أولادهم مشاعا أيضا. أما فيما يتعلق بجماعة النساء فهذه هى سمتها: أن تقيم النساء مع كل الرجال ولكن دون أن يسمح لهم بالجماع. وعندما يرى الحكام أن الضرورة تستلزم الإنجاب يأمرون بإقامة حفلات لزفاف العرسان والعرائس فى المدينة، فينحرون الذبائح ويقدمون العطايا،

ويؤدون الصلوات إلى الرب (سبحانه!) أن ينعم عليه، ثم يأمرون إنشاد قصيدة يناسب نظمها وأبياتها حفلات الزفاف. وبوجه عام يختتمون اجتماعات المواطنين (كمناسبات) لهذه الحشود. ثم بعد ذلك يتجمع الرجال والنساء معا فيقومون (أى الحكام)، وهم يتلاعبون فى دهاء فى سحب القرعة، بسحب القرعة بينهم على النساء. وهكذا فـ(الرجال) يعتقدون أن النساء مشاع لهم (جميعهم). غير أن حقيقة القرعة تخص ما سيولد من الأنواع المتجانسة، أى أن النوع الرفيع من النساء يخصص للنوع الرفيع من الرجال والوضيع للوضيع، دون أن يعى أى من المواطنين بهذا الإجراء عدا السادة (يقول جالينوس أن (له) كتابا حول هذا النوع من سحب القرعة يسمى اليانصيب الخادع). وباتباع هذا المسلك يجتمع شيئان مفيدان: الأول ما يعتقدون أنه يخص مجتمع النساء؛ والثانى الحفاظ على الطبيعة الحسنة فى النسل. وما يمكن تخيله بالنسبة لواحدة من هذه الفئات يمكن أيضا تخيله فى عدة جوانب أخرى.

قال: ثم بعد ذلك تفصل النساء عن الرجال ويقمن مع أخواتهن من الحوامل حتى موعد الوضع. وعندما يضعن مواليدهن يكون لزاما عليهن ألا يرين أولادهن؛ وتنقل الذرية من واحدة إلى أخرى أو إلى مربيات ومرضعات إذا كانت الأمهات شحيحات اللبن. وقد فعل هذا لكى يروا أنهم أنجبوا أولادهم على المشاع فيعتقد كل منهم أن ذرية كل أفراد تلك الفئة هم أولاده، وكذلك يعتقد كل الأولاد بأن جميع هؤلاء الآباء هم آباؤهم. وكل هذه من أجل الحب. وما دام الأمر كذلك فلا يوجد فى هذه المدينة أقارب غير الآباء والأجداد الأبناء والبناء والإخوة والأخوات. وهذه المدينة بها مراتب: فالولد مرتبة معترف بها والوالد مرتبة معترف بها ومثلها مرتبة الأجداد؛ فينشأ الأولاد على مدح كل الآباء بالطريقة التى يبجل بها الآباء (عادة)، ويحيط الآباء كل الأولاد بالحب الذى (عادة) يحاط بها الأولاد. وذلك هو السبب الذى يجعل الجماع لا يتم فى هذه المدينة إلا بين الإخوة والأخوات. غير أن الجماع بين الآباء والأبناء محظور حيث أنهم (أى الأولاد) أدنى (مرتبة)، كذلك جماع الأبناء والآباء طالما أنهم (أى الآباء) أعلى (مرتبة). وهذا كذلك لئلا يمتزج الاحترام الأبوى بالازدراء المصاحب للجماع، وألا يختلط الحب البنوى بالرغبة (الجنسية). فما أن تقوض احترام الأبناء للآباء أنهارات المدينة بالضرورة. وتؤثر هذه العلة فى جميع الشرائع حتى لو اختلفت فيما بينها فى تحديد هذا، و(حتى لو) كانت نواميسها كذلك غير متطابقة فيما بينها. والسن أحد الشروط المسنونة فيما يخص الجماع. وإذا سمح للفرد الذى جاوز

سن الجماع (بمعنى السن المنصوص عليه للإنجاب) بأن يمارس الجماع من أجل إخراج (المنى) الفضلة (من جسده) ـ طالما أن إخراج هذه الفضلات هو من الضرورات الحقة ـ فثم مجال للبحث هنا. يسمح أفلاطون بهذا شريطة ألا يرى لهم ذرية (حية) فى المدينة. غير أن هذا (الجماع) يجب أن يتحدد طبقا لما يضمن الحفاظ على الصحة. من الواضح أن حفلات الزفاف هذه ستتكرر فيما بينهم طبقا للحاجة فى الإنجاب ـ أى كثيرا أو نادرا ـ طالما يراد لهذه المدينة أن تكون ذات حجم ثابت للأبد. وذلك يترتب أيضا على عدد النساء اللوتى سيحملن عند كل زيجة. وقد اختلط الأمر على جالينوس نتيجة جهله غرض أفلاطون عندما حاول أن يفهم من أفلاطون هل يجب أن تتكرر هذه الزيجات أم لا [٤]. لأنه إذا لم تتكرر يظل كل رجل واحد مع امرأة معينة؛ وبالتالى يبطل مجتمع النساء وينتفى الحب المتبادل. فكل واحد سيميل إلى جلب الأشياء الطيبة لقرينه أكثر من ميله إلى فعل هذا بالنسبة للآخرين؛ وستتحول إلى (مدينة) عائلات لا مدينة متوحدة. هذا واضح لمن تدرب على هذا العلم. والأمر كذلك فإنه من الأبعد احتمالا عن هذا أن يسمح للفرد أن يقطن بيتا مستقلا حيث لا أحد فى هذه المدينة يمتلك شيئا خاصا به. ولكن الوضع فى جماعتهم مثل وضع جماعة أعضاء الجسد. فلا جب على الرجل الجماع مع النساء إلا أثناء هذه الزيجات ولهذا القدر من الزمن الذى يعرف أن المرأة قابلة أن تخصب. هذا إذن ما يؤكده أفلاطون فيما يتعلق بشيوع النساء والأولاد..

ثم بعد هذا يأخذ على عاتقه تقديم البرهان على ضرورة هذه الجماعات. فيبدأ بقوله: على من يحكم هذه المدينة أن يهدف فى حكمه إلى خير الأعظم للمدينة كما يتحتم عليه أن يزيل الشر الأعظم عنها. وليس ثمة فى حكم المدينة شر أفدح من ذلك الحكم الذى يحول مدينة واحدة إلى عدة مدن، تماما مثلما لا يوجد خير أسمى فى المدن من ذلك الذى يربطها سويا ويجعلها واحدة. وما دام الأمر كذلك يتضح أن المشاركة فى المزايا والمضار سيؤدى بهم إلى الارتباط بالمدينة ومصادقتها. وهذا لأن المواطنين إذا عاشوا عاشوا معا وإذا قتلوا قتلوا معا. أفراحهم فى هذا واحدة. إن تفريق المواطنين وانتزاع الواحد من أقرانه فى مثل هذه الأمور يربكهم ويدمر تجمعهم. وهذا عندما يفرح بعضهم ويحزن الآخرون، وقد يصل الأمر فى بعض الأحيان إلى الحد أن يتشفى البعض فى أحزان الآخرين. ولهذا السبب يقال أن اقتراب

الناس بعضهم من بعض ميزة. على العموم، لا يوجد شيء أكثر إثارة للشر والاضطراب في المدينة من قول مواطنيها عن شيء معين "هذا لي وهذا ليس لي". أما المدن التي يكون فيها ما للفرد مثل للجماعة (ككل) وما يقع له قريب مما يقع للكل، فتلك هي المدينة المترابطة والمتوافقة معا والطبيعية. لأن حالة التجمع بين أجزاء تلك المدن والمدن هي مثل حالة الجمع بين أعضاء جسد الحيوان وباقي الجسد فيما يتعلق بالألم واللذه. فالجسد كله يتألم لإصابة إصبع واحد فقط لدرجة أن هذا الألم يعم الجسد كله ويقول المرء أنه يشعر بالوهن. ونفس الوضع بالنسبة للمسرات والمتع. وكل هذا كما حددنا وطالما أن المدن التي نرغب الفضيلة لتجمعها يجب أن تكون من هذا النوع، فإنه يتضح أن هذا التجمع من الأولاد والنساء الذى تحدثنا عنه هو من ألزم ضروريات الأشياء. حيث لن يكون في إمكان أى من هؤلاء الحراس أن يشير إلى آخر بوصفه إما غريب عنه أو قريب منه. بل كل فرد ممن يقابل سيعده إما والده أوجده أو أمه أو جدته أو أخاه أو أخته أو ابنه أو ابنته. ومن ثم، كما قلنا سيعاملون الآباء، خجولين أمامهم محترمين إياهم، كما شرعت النواميس العامة. هذا هو الخير الأعظم للمدينة ـــ بمعنى أنه في الأفراح والملمات ستكون اجزاؤه بالنسبة لكليته مثل حالة أعضاء الجسد الواحد بالنسبة للجسد. إن مشاع الأولاد والنساء مثل حالة مشاع الملكية. ولهذا السبب قلنا أنه لا يليق أن يمتلك أى واحد منهم مسكنا خاصا به أو أى شيء يجعله ينعزل عن الآخرين، بحيث يسكن أحدهم في منزله دون الآخرين بقدر ما في استطاعته أن يفعل هذا، ويفعل الآخرون مثلما يفعل. ومن الأحرى إذن ألا يكون له ولد من صلبه، أو امرأة ملك يديه حيث إن شروره الخاصة ومفاسده الخاصة ستنتقل، لأنها كما قلنا (تكون) السبب في استشراء الشرور التي تصيب الآخرين. هذا هو سبب النزعات التي تحدث بين مواطني هذه المدينة حول المال والأولاد والنساء. ومن المسلم به إن كانت كل الأشياء في هذه المدينة مطابقة لهذا سينزع الحقد والكراهية منهم وكذلك الفقر والشرور الأخرى الموجودة في تلك المدن. ومن ثم لم يحتاجوا (مواطنو هذه المدينة) إلى فرض غرامات على انتزاع الملكية أو السرقة، أو أشياء أخرى مماثلة كما يحدث في تلك المدن. على العكس فإن هؤلاء الناس في قمة السمو والسعادة. إنهم حقا سعداء. فلا يحيق بهم أى شر من الشرور التي تحيق بمواطني تلك المدن. كل هذا واضح تمام الوضوح لمن درس تلك التجمعات.

هوامش عن المترجم (ليرنر)

1- Ralph L erner, Averroës on Plato's Oepublic, trans. With introducation and notes (Ithaca: Cornell University press, 1974).

ولمقارنة هذا النص من نص أفلاطون يمكن مراجعة **جمهورية أفلاطون**، ترجمة فؤاد زكريا (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٥)، ص ٣٣٤ – ٣٦٥.

٢- هذه المدينة هى "مدينة النساء" الشهيرة التى كان سكانها يشبهون الجلالقة فى كل صفاتهم. يقول الإدريسى فى نزهة، مخطوط رقم ٢٢٢١ ص ٣٤٤ (آ) بالمكتبة الوطنية بباريس، إنها جزيرة فى المحيط الأطلنطى يمكن الوصول إليها من مدينة داغودة (أو غيرها من المدن).

٣- ضرورية هنا تتعارض مع الأعمال النبيلة.

٤- تتضح استقلالية ابن رشد فى تعليقاته وتصحيحاته لكثير مما جاء فى النص العربى لسياسة أفلاطون المعروف بالجمهورية والذى نقل عن جوامع أفلاطون لجالينوس وابن رشد يصوب جالينوس ويصحح من فهمه الخاطئ لأغراض أفلاطون كما لا يقبل من آراء أفلاطون إلا كل ما هو برهانى كما يتضح فى هذه الفقرة.



فهرس

القسم الرابع

الأخلاق من عند ابن رشد (تأليف وترجمة)



هذا الكتاب

يضم هذا المجلد "دراسات أخلاقية" متنوعة بعضها تأليف والآخر ترجمة . تشمل : الأخلاق والحياة الأخلاقية عند المسلمين كما تظهر في العلوم المختلفة الدينية والفلسفية وفي الحياة العربية الإسلامية على امتدادها كما تظهر في بعض كتب التاريخ والأدب للمستشرق دى بور مع وقفة علمية لرؤيته ومنهجه وتحليلاته ونتائجه، والقسم الثانى يتناول الأصول اليونانية للأخلاق الإسلامية أو أحد هذه الأصول، وهو الاتجاه الأفلاطونى الذى عرف فى العربية من خلال جالينوس مع دراسة ريتشارد فالترز عن مصادر أخلاق جالينوس، وتتبع المؤلف العربى لآثار هذه الأخلاق على الفلاسفة المسلمين، الذين يخصص لهم القسم الثالث من الكتاب فيعرض للكندى ويحيى بن عدى وابن سينا وأبو الحسن العامرى، وفى القسم الرابع والأخير يتوقف "الأخلاق عند ابن رشد" وشروحه على أرسطو وتأثير هذه الشروح على اللاحقين عليه خاصة الأدب العبرى فى العصر الوسيط، ويناقش أطروحات الباحث اليهودى الأمريكى بيرمان حول الأخلاق عن ابن رشد .

أحمد غريب